الدكتور طه عبد الرحمن

# تجديد المنهج في تقويم التراث

Bibliotheca Alexandrina
0143621

المركز الثقافي العربي

# تجديد المنهج

# في

# تقويم التراث

* **تجديد المنهج في تقويم التراث.**
* تأليف: **طه عبد الرحمن.**

الطبعة الثانية

* جميع الحقوق محفوظة

* الناشر: **المركز الثقافي العربي.**

العنوان:

□ **الدار البيضاء/** ● 42 الشارع الملكي (الأحباس) * فاكس /305726/ * هاتف/ 303339 - 307651/.
● 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ **بيروت/** الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
* ص.ب/ 113-5158/ * هاتف/ 352826 - 343701/ * فاكس/00961-1-343701/.

# تجديد المنهج

# في

# تقويم التراث

الدكتور طه عبد الرحمن

أستاذ المنطق وفلسفة اللغة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
بالرباط "المغرب"

المركز الثقافي العربي

# محتوى الكتاب


- مقدمة الكتاب ........ 9
- دعاوى الكتاب ........ 15

## الباب الأول
## إبطال التقويم التفاضلي
## للتراث الإسلامي العربي

- **تمهيد الباب الأول** ........ 19
- **الفصل الأول: النظرة التجزيئية إلى التراث والاشتغال بالمضامين التراثية** ........ 23
  1 ـ حدود استعمال الآليات العقلانية المجردة في نقد التراث ........ 25
  2 ـ حدود استعمال الآليات الفكرانية المسيسة في نقد التراث ........ 26
- **الفصل الثاني: التعارض الأصلي لنموذج الجابري في تقويم التراث** ........ 29
  1 ـ مبادىء التقويم الصحيح والأصيل للتراث ........ 30
  2 ـ مبادىء التراث الإسلامي العربي ........ 35
- **الفصل الثالث: القصور في فقه الآليات والبناء المتهافت لنموذج الجابري** ........ 41
  1 ـ آلية تخصيص العقل ........ 42
  2 ـ آلية المقابلة ........ 45
  3 ـ آلية التقسيم ........ 48
  4 ـ آلية المماثلة ........ 56

## الباب الثاني
## النظرة التكاملية إلى التراث الإسلامي العربي
## والاشتغال بآليات التداخل المعرفي

- **تمهيد الباب الثاني** ........ 75
- **الفصل الأول: التقويم التكاملي والبناء الآلي للتراث** ........ 81
  1 ـ دعوى التقويم التكاملي ........ 81

2 ـ الوظيفة الآلية للعلم الإسلامي العربي ........ 83

ـ **الفصل الثاني: التداخل المعرفي الداخلي وتكامل التراث** ........ 89

1 ـ التكامل التداخلي لمعارف التراث ........ 89

2 ـ التداخل الداخلي في أصول الفقه: الشاطبي نموذجاً ........ 93

3 ـ إبطال النظرة التجزيئية إلى الأخلاق في الإسلام ........ 110

ـ **الفصل الثالث: التداخل المعرفي الخارجي وتكامل التراث** ........ 125

1 ـ مفارقة التداخل الخارجي البعيد: ابن رشد نموذجاً ........ 126

2 ـ القرب التداولي لعلم الكلام في تداخله مع الإلهيات ........ 138

3 ـ الآليات الاستشكالية المشتركة بين علم الكلام والإلهيات ........ 149

4 ـ الآليات الاستدلالية المشتركة بين علم الكلام والإلهيات ........ 162


# الباب الثالث

# النظرة التكاملية إلى التراث الإسلامي العربي والاشتغال بآليات التقريب التداولي


ـ **تمهيد الباب الثالث** ........ 237

ـ **الفصل الأول: أصول مجال التداول الإسلامي العربي** ........ 243

1 ـ خصوصية المجال التداولي ........ 244

2 ـ قواعد المجال التداولي ........ 250

3 ـ ضروب الإخلال بقواعد المجال التداولي ........ 257

ـ **الفصل الثاني: أصول التقريب التداولي الإسلامي العربي** ........ 273

1 ـ خصوصية التقريب التداولي ........ 273

3 ـ الآليات الصورية للتقريب التداولي ........ 290

3 ـ ضروب الإخلال بشرائط التقريب التداولي ........ 297

ـ **الفصل الثالث: آليات تقريب المنطق اليوناني** ........ 311

1 ـ الوصف التجريدي للمنطق اليوناني ........ 311

2 ـ الأسباب التداولية لمناهضة المنطق ........ 314

3 ـ آليات التقريب اللغوي واختصار المنطق: ابن حزم نمودجاً ........ 329

4 ـ آليات التقريب العقدي وتشغيل المنطق: الغزالي نموذجاً ........................ 339
5 ـ آليات التقريب المعرفي وتهوين المنطق: ابن تيمية نموذجاً ........................ 350
ـ **الفصل الرابع: التقريب التداولي لعلم الأخلاق اليوناني** ........................ 381
1 ـ الوصف التجريدي لعلم الأخلاق اليوناني ........................ 381
2 ـ إبطال دعوى ضعف العناية التراثية بعلم الأخلاق ........................ 385
3 ـ آليات التقريب اللغوي وجلب الاستعمال للمفاهيم الأخلاقية اليونانية ........................ 390
4 ـ آليات التقريب العقدي وجلب الاشتغال للأحكام الأخلاقية اليونانية ........................ 401
5 ـ آليات التقريب المعرفي وجلب الإعمال للمعرفة الأخلاقية اليونانية ........................ 408
ـ خاتمة الكتاب ........................ 421
ـ مراجع الكتاب ........................ 425

# مقدمة الكتاب

«ألا لا يمنعن رجلاً هيبةُ الناس، أن يقول بحق إذا علمه»*.

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد الله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، ونصلي ونسلم على من صلى الله عليه وسلم، وبعد،

لم يكن يخطر على قلبنا من ذي قبل أن نخوض بحر التراث، طلباً لإظهار ما عظم من مزاياه ولتمحيص ما شاع من الأقوال القادحة فيه، إيماناً منا بأن التراث كان ولم يزل روحاً لا حياة لفكر دونها، إلا أن يلقي بنفسه في أحضان تراث غيره يستلبه استلاباً.

ولكم كان ذهولنا عظيماً ونحن نرى صدور الأعمال إثر الأعمال، داعية إما إلى قطع الصلة بهذا الإرث المتفرد، وإما إلى الاجتزاء بأقل بقية منه، حتى لم يعد أهون على البعض من أن يشنع بالتراث ويقدح في أهله.

وما أن أفقنا من هذا الذهول حتى سارعنا إلى تفحص أشهر هذه الأعمال واحداً واحداً، وتصفح ما حوته من نظريات واحدة واحدة، علنا نظفر فيها برقائق من العلم المكين أو بدقائق من المنهج المتين، نجعلها أسباباً لخروج أصحاب هذه الأعمال علينا بأحكامهم المميتة لشعورنا بالتراث، حتى طارت في الناس مطار نادر الأخبار، بل مطار سائر الأمثال.

وما كدنا نفرغ من تحقيق مذاهب هؤلاء، حتى عاد إلينا الذهول بأشد مما أصابنا من قبل هذا التحقيق؛ فما كنا نظن أن أوهى الأسباب تحمل على أعتى الأحكام؛ فقد نظرنا فيما تذرعوا به من الحقائق العلمية، ومحصنا ما ادعوا استعماله من الوسائل المنهجية، فما وجدنا في أكثرها ما تناسب مقتضياته مقتضيات الممارسة التراثية، فكيف بها تفضي إلى الحكم بالانقطاع عن التراث، إن كلاً أو جزءاً! فإن هم صاروا إلى القول بالانقطاع عن مجموع التراث، مع الالتجاء إلى تراث حاضر غيره**، مقلدين لمسالكه ومتشبهين بأصحابه، أو إلى القول بالانقطاع عن أغلب التراث، مقتصرين منه على ما يقيم صلتنا بتراث ماض

* حديث شريف رواه الإمام أحمد والترمذي وابن ماجة.

** الثقافة الغربية الحديثة.

غيره***، فما ذاك إلا لقصور في التحقق بمعاني التراث أو قصور في معرفة أسرار المناهج التي سلطوها عليه.

لقد أنزل كثير من هؤلاء أنفسهم من التراث المنزلة التي لا يستحقون، فتكلموا فيه بما لا يعرفون وتطاولوا على البت فيما لا يفقهون، مع إيجابهم على الناس قبول كلامهم فيه وترك ما يؤثر من خلافه. والحق أن قلة اطلاعهم على معارفه وضعف استئناسهم بمقاصده، لا ينازع فيهما إلا من هو أقل علماً وأضعف أنساً. ولا أدل على ذلك من أمرين: قلق عبارتهم ونقص عملهم؛ أما قلق عبارتهم، فينطق به ما أنشأوا من أقوال لا تستقيم على أصول التبليغ العربي السليم، فكيف يصح إذن لمن لا يجيد لغة التراث أن يدعي لنفسه القدرة على تقويمه! فمن أين يقع على حقيقة مضامينه وعلى كنه آلياته! وأما نقص عملهم، فينبيء عنه اتّباعهم الشاذ والغريب من الأقوال؛ فلا يطلب الشاذ إلا من يريد الزيغ عن الحق والمروق، ولا يطلب الغريب إلا من يريد المخالفة والظهور. ولا أشذ ولا أغرب مما ينقلون عن غير أهل هذا التراث، متوسلين به عند النظر في معارف التراث، ومحتكمين إليه في الحسم في قضاياه؛ ومما أبوا إلا التعلق والاحتجاج به من دون سواه أقوال المستشرقين؛ لكن المستشرق، وإن زانه علم منبثق من أصول تراثه، وتطلع إلى أن يستخدم هذا العلم في الكشف عن غير تراثه، فلا يجوز أن يطمئن أصحاب هذا التراث إلى أحكامه، حتى يقوم الدليل القاطع على حصول أسباب هذا الاطمئنان؛ وليس ذلك لأن المستشرق ما يفتأ يُلَبِّس على الغير ويشكك فيما عنده وفيما ورثه كما وقع من بعضهم، وإنما لأن المعرفة التي يحملها ليست من صنف المعرفة التي تولدت بها مضامين التراث الإسلامي العربي وتكونت بها مقاصده، فهذه معرفة تصل العقل بالغيب وتصل العلم بالعمل، وتلك معرفة تقطع العقل عن الغيب وتفصل ما بين العلم والعمل، فلا تناسب هذا التراث ولا تفيد في تقويم أطواره ولا تصحيح مساره.

كما أنه غلب على نقاد التراث التوسل بأدوات البحث التي اصطنعها المحدثون من مفاهيم ومناهج ونظريات، معتقدين أنهم، بهذا التقليد، قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح؛ أوَلم يدروا أنه ليس كل ما نقل عن المحدثين بأولى بالثقة مما نقل عن المتقدمين، ولا كل ما نسب إلى العلم الحديث بأقرب إلى الصواب مما نسب إلى العلم المتقدم، ولا الطريق الذي اتخذه العلم الحديث يلغي غيره من الطرق التي بقيت في ضمير الكون أو درست آثارها لغلبة هذا العلم؟ وحتى لو قدرنا أن المناهج الحديثة لا يضاهيها غيرها، ولا يبطلها مرور يسير الزمن عليها، فهل ملك هؤلاء المقلدون ناصية تقنياتها وتفننوا في استعمالها، حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها، فيخرجون التراث على مقتضاها،

*** الثقافة اليونانية القديمة

ويفتون بإلغائه أو بحصره؟

الواقع أن التمكن من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم ولا التفنن في استخدامها كان طوع أيديهم، ولا ينكر ذلك إلا من هو دونهم تمكناً في العلم ودونهم تفنناً في العمل؛ ولا أدل على ذلك من أنهم عاجزون عن الاستقلال عن تلك المناهج والإتيان بما يقابلها ولو على نمطها، مع أنه لا استيعاب بغير تحصيل هذه القدرة على اصطناع المقابل، مِثْلاً أو ضداً؛ فهل أمكنهم تصور ضروب من المنهجيات يحصلونها بتعديل المنهجيات المنقولة، إن بحذف بعض قيودها أو بإضافة قيود جديدة إليها، مع معرفة تامة بما يتطلبه هذا الحذف أو هذه الإضافة من مقتضيات صناعية تحفظ إجرائية هذه المنهجيات المحصلة؟ وما لم تظهر على أيديهم هذه القدرة في الاستنباط المنهجي، فلا عبرة بما يقررون بشأن التراث وما ينشئون فيه من أقوال تنكره أو أقوال تضعفه؛ وإذا كان هذا عجزهم فيما نقلوه عن غيرهم، فكيف بعجزهم في مناهج اختص بها هذا التراث، وهي على ما هي عليه من مخالفة لما نقلوه! فما حصلوه من المنقول ولو على تهلهله، حجبهم عن التفطن لما يمتاز به مخالفه، وضيق عليهم الانطلاق في آفاق التراث، ظانين أن باب العلم واحد، لا يلجه إلا من استهلك المنقول استهلاكاً.

وقد أفنينا قسطاً من عمرنا نتأمل هذا الانقلاب في القيم بين المشتغلين بتقويم التراث، فما كان يجب أن يُعَظَّم من معان متأصلة، ذهبوا إلى تحقيره من غير تحسر، وما كان يجوز تحقيره من وسائل مقتبسة، ذهبوا إلى تعظيمه من غير تقتر، كأنما هم يتنافسون في تثبيط العزائم وتفريق الشمل عند مخاطبيهم، أوَلا يعلمون أنهم لا يَعْظُمون بالتنكر للتراث ولا يظهرون بالقدح في أهله؟

ولما شاهدنا ما شاهدناه من التقلب في المقاصد والتشتت في المسالك لدى هؤلاء النقاد، وَقَرَّ في صدرنا أن المسؤولية واقعة علينا في الكشف عن خفي الأوهام وعن دقيق التلبيسات التي انبنى عليها هذا المسار المعكوس في تقويم التراث كما تقع على من تيقن بوجود مضرة وأوتي من الوسائل ما يُقْدره على دفعها عن نفسه وعن غيره؛ وتحقق شعورنا بشغل ذمتنا بواجب التنبيه على ما ظهر في تقويم التراث من التمويه، فتحركت داعيتنا لوضع هذا الكتاب، حتى لا نسأل من الخلق في العاجل ومن الخالق في الآجل عن صمتنا حيث كان يجب أن نتكلم، وعن تركنا حيث كان يجب أن نعمل، وحتى لا يقال بأن الحق مطمور لا نصير له والباطل مشهور لا خصيم له.

وما أن نهضنا بأول هذا العبء الثقيل، حتى سعى إلينا من يثنينا عن عزيمتنا، زاعماً أنه ما كل حق يوالَى ولا كل باطل يعادَى، وأن الثقافة قد صار حالها كحال السلطة لا تقوم إلا بسلطان العصبية؛ ألا ترى أن العصبية بين أظهرنا ألوان وأشكال؟ فمنها عصبية

العِرْق وعصبية الحكم وعصبية المال، ومنها عصبية المصلحة وعصبية الالتزام وعصبية الإعلام، حتى إنه من لا إعلام له لا معرفة له ولا حق معه؛ ومن كانت له عصبيته، الويل لمن يخالفه! لكن الظفر بقواطع الحجج أقوى عندنا من الظهور بالعصبية، لأن العصبية يطويها الزمان وقول الحق لا يطويه زمان ولا سلطان.

وما كان أيسر علينا من أن نرسل عام الأحكام، نعارض به مطلق الأحكام التي يصدرها دعاة الانقطاع عن التراث، ولا من أن نقابل إشكالاتهم المغلطة بإشكالات مخلطة مقابلة الفاسد بالفاسد، غير أن المنهج الذي اتبعناه يمقت أمثال هذه الدعاوى وأشباه هذه الإشكالات، وما كان أهون علينا كذلك من أن نطلب الطبوليات التي تُسمَع، فيتسع مجال القيل والقال فيها كما طلبها بعض دعاة الانقطاع عن التراث، إلا أن المقصد الذي اتجهنا إليه يأبى علينا سلوك مثل هذا الطريق الذي يبتغي شهرة القول، لا نصرة الحق فيه.

ولولا أن أحكام هؤلاء الدعاة ظلمت التراث ظلماً، لما اشتغلنا بالاعتراض على طائفة منهم؛ وإن نحن أكرهنا على هذا الاشتغال، فقد قيدنا أنفسنا فيه بما يدفع عنا دفعاً الوقوع في آفات الجدل العقيم، ذلك أننا اتبعنا في إيراد الاعتراضات طريقاً محموداً مستمداً من التراث ينهض دليلاً قاطعاً على سلامته مما اعتقدوه قوادح فيه؛ فلم نبادر إلى الإنكار عليهم لمجرد عزو الأقوال المخالفة إليهم، بل نظرنا في الأدلة التي استندوا إليها، وعرضناها على قضايا العقل التي يسلمون بها تسليماً؛ ولم ننسب فكرهم إلى الجهل والإسراف ولا اعتقادهم إلى السخف والانحراف؛ ولم نُزْرِ بهم في أعين الخصوم، ولا أوغرنا عليهم الصدور، بل جادلناهم بالتي هي أحسن، عاملين بآداب التراث الراسخة في الاعتراض.

كما أننا لم نقابل الهدم بالهدم، بل صرنا إلى مقابلة الهدم بالبناء، فجعلنا اعتراضاتنا على الدعوة إلى الانقطاع عن التراث طريقاً ممهداً لإنشاء نظرية مستقلة في تقويم التراث، حرصنا فيها أشد الحرص على أن تستوفي مسائلها مقتضيات المنهجية التي يزعم أصحاب هذه الدعوة القيام بها، حتى لا يكون الحق الذي نسبوه لأقوالهم، بموجب هذه المقتضيات، ممنوعة نسبته إلى أقوال مخالفيهم ممن يدعون إلى تجديد الصلة بالتراث، بل لم نتورع في أن نشق على أنفسنا وأن نلزمها استيفاء شروط أضيق مجالاً وأدق إجراء من شروط الخصوم، حتى يكون صريح الحق الذي معنا ظاهراً على شبيه الحق الذي معهم، فلا يجديهم نفعاً أن يسعوا إلى معاندته بركوب منهجية هي دون منهج هذا الحق درجات لا تطوى.

ولقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف؛ فهو غير مسبوق، لأننا نقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية؛ وهو غير مألوف، لأننا توسلنا فيه بأدوات «مأصولة» حيث توسل غيرنا بأدوات منقولة. ولما كنا قد خالفنا المتداول من أعمال تقويم التراث فيما سرنا فيه من منحى متفرد، فإننا نهيب بالقارىء إلى الصبر على

التجرد من شائع الأحكام وسابق الآراء في التراث وإلى الاصطبار لقراءة هذا الكتاب، حتى يأتي على تمامه. فإن كان غرضه تحقيق مذهبنا في التقويم، فإنا على يقين من أنه سيظفر فيه بما لم يظفر به في غيره من أعمال التقويم، إن توسيعاً لمناهج النظر أو استثماراً لمسالك العمل، فضلاً عن سبر لأعماق غير مطروقة في التراث، وفتح لآفاق غير مرتادة في التقويم.

أما عن محتوى هذا الكتاب، فقد قسمناه إلى ثلاثة أبواب، لكل باب فصول معلومة.

خصصنا الباب الأول للنظر في التقويم التجزيئي للتراث، فتعرض الفصل الأول إلى الصلة القائمة بين الاختيار التجزيئي في التقويم وبين الوقوف عند مضامين التراث، وتولى الفصل الثاني بيان التناقضات التي وقع فيها نموذج الجابري التجزيئي في تقويم التراث، كما تولى الفصل الثالث بيان حدود استعمال هذا النموذج للآليات المنهجية المنقولة.

وعقدنا الباب الثاني للنظر في جانب من جوانب التكامل التي اختص بها التراث، وهو جانب تداخل المعارف، فعالج الفصل الأول الصلة القائمة بين الاختيار التكاملي والوقوف على الآليات التي توسلت بها مضامين التراث، وبحث الفصل الثاني في خصائص تداخل المعارف الأصلية فيما بينها، في حين بحث الفصل الثالث في خصائص التداخل بين المعارف الأصلية والمعارف المنقولة.

وأفردنا الباب الثالث للنظر في الجانب الثاني من جوانب التكامل في التراث، وهو جانب تقريب المعارف، فاختص الفصل الأول بتوضيح مفهوم «المجال التداولي»، كما اختص الفصل الثاني بتوضيح مفهوم «التقريب التداولي»؛ أما الفصل الثالث، فاشتغل بتحليل الآليات التي استخدمها تقريب المنقول المنطقي اليوناني، بينما اشتغل الفصل الرابع بتحليل الآليات التي استخدمها تقريب المنقول الأخلاقي اليوناني.

يتضح إجمالاً من محتوى هذا الكتاب أن تقويم التراث على ضربين: تقويم تفاضلي وتقويم تكاملي، وأننا أبطلنا الضرب الأول بنقد نموذج بارز من نماذجه، وأثبتنا الضرب الثاني بفحص نماذج متميزة من التداخل المعرفي ومن التقريب التداولي؛ لكن القارىء قد لا تستوقفه هذه النتائج الخاصة بالممارسة التراثية إلا بالقدر الذي تستوقفه المنهجية المتبعة في تحصيلها، لا سيما وأننا جعلنا كتابنا يحمل اسم «**تجديد المنهج في تقويم التراث**»؛ لذا، لا يكاد فصل من فصوله يخلو من ممارسة منهجية، إما وضعاً لمفاهيم أو إنشاء لتعاريف أو صوغاً لدعاوى أو تقريراً لقواعد أو تحريراً لأدلة أو إيراداً لاعتراضات، كأنما الكتاب كله ممارسة حية للمنهاج التراثي، لا مجرد خطاب نظري في المنهاج التراثي، على أننا آثرنا أن نستهل كتابنا بذكر مجموع الدعاوى التي ادعيناها في تقويم التراث والتي نهضنا بإقامة

الأدلة عليها طيه، كما افتتحنا كل باب من أبوابه بتمهيد منهاجي نوضح فيه مقتضيات طريقتنا المسلوكة فيما يحتويه من فصول؛ ولعل الناظر في هذه التمهيدات الثلاثة يظفر بما تختص به منهجيتنا التي لا تكاد تخطو خطوة في تقويم التراث إلا وتجتهد في إسنادها إلى أقصى ما يمكن من الإجراءات، حتى تدفع عنها أشد ما يمكن من الاعتراضات.

والله ولي التوفيق

الرباط، فاتح رجب الفرد 1414

موافق 15 دجنبر 1993

**طه عبد الرحمن**

أستاذ المنطق وفلسفة اللغة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

بالرباط (المغرب)

# دعاوى الكتاب

1 . دعوى التقويم التجزيئي للتراث:

**إن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر ألبتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين، يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث.**

2 . دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري التقويمي:

**إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين: أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية؛ والثاني، التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات.**

3 . دعوى القصور الآلي لنموذج الجابري التقويمي:

**إن عدم وقوف الجابري على دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في نموذجه التقويمي، أفضى به إلى اتخاذ مسلك في تجزئة التراث يخل إخلالاً بالمقتضيات التقنية والشروط الإجرائية لهذه الآليات.**

4 . دعوى التقويم التكاملي للتراث:

**إن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية إلى التراث.**

5 . دعوى التداخل المعرفي للتراث:

**لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء المسلمين أو أحد حكمائهم ما لم يقع التسليم بأن تداخل إنتاجه مع أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي أقوى من تداخله مع ما دونه قرباً من هذا المجال حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.**

6 . دعوى التداخل الداخلي الخاصة بعلم الأصول:

**لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء الأصول ما لم يقع التسليم بأن العلم الأصلي المتداخل مع علم الأصول تداخلاً مفيداً للفقه في جميع**

فروعه، وغير مانع من قيام نسبة شاملة بينه وبين علم الأصول، هو أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.

7 . دعوى التداخل الخارجي البعيد الخاصة بالإلهيات:

لا يصح تقويم إنتاج أحد حكماء الإسلام ما لم يقع التسليم بأن العلم الأصلي الداخل في الإلهيات، هو أقرب العلوم الأصلية إلى مجال التداول وأنسبها للإلهيات استشكالاً واستدلالاً، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.

8 . دعوى التداول الأصلي:

لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات الثقافية بأوصاف خاصة، ومنضبط بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة.

9 . دعوى التقريب التداولي:

لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول، باستناده إلى شرائط مخصوصة يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلاً عن استناده إلى آليات صورية محددة.

10 . دعوى التقريب التداولي للمنطق:

إذا صح أن مناهضة المنقول المنطقي في مجال التداول الإسلامي العربي ترجع إلى تغلغله في التجريد، صح كذلك أن الاشتغال بتقريب هذا المنقول استوجب تغطية وصفه التجريدي بوصف تسديدي، بناء على أن التسديد يزوده بسند عملي يختلف باختلاف أصول هذا المجال التداولي الأصلي.

11 . دعوى التقريب التداولي لعلم الأخلاق:

إذا ظهر بطلان القول بأن عناية علماء الإسلام وحكمائه بعلم الأخلاق قلت عن عنايتهم بغيره من المعارف الفلسفية، ظهر كذلك أن هذه العناية اتخذت صورة تقريب المنقول الأخلاقي بإخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف تسديدي يمد جانبه اللغوي بالاستعمال وجانبه العقدي بالاشتغال وجانبه المعرفي بالإعمال.

الباب الأول

# إبطال التقويم التفاضلي للتراث الإسلامي العربي

# تمهيد الباب الأول

لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى، لأنها، وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب وتنفذ فينا من كل جهة، كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا، لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا، سواء أأقبلْنا على التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تنمحي أم تظاهرنا بالإدبار عنه، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا.

وليس تكاثر الأعمال المشتغلة بالتراث، دراسة وتقويماً، إلا دليلاً قاطعاً على الشعور بملازمة التراث لنا، تاريخاً وواقعاً؛ لكن أغلب هذه الأعمال التقويمية، وإن شهدت على نفوذ التراث في وعينا، فإنها تأخذ بتصور للمنهجية العلمية يضيق ضيقاً عن استيفاء مقتضياته التاريخية والواقعية؛ إذ ينبني هذا التصور على اعتقاد أن العلم واحد لا تعدد في طرائقه، وأنه ضروري لا جواز في أطواره، وأنه مطلق لا نسبية في نتائجه؛ وليس هذا كله إلا توهماً محضاً؛ فالعلم، في حقيقته، أبواب عدة ومسالك شتى، كما أن هذا التصور الشائع ينظر إلى الحقيقة التراثية كما لو كانت حقيقة تاريخية غير دينية وغير قائمة على الوحي، تقبل أن ينزل عليها من المفاهيم والمناهج ما ينزل على التراث غير الديني.

والتحقيق أن ما نقل عن الغير نقلاً وأنزل على التراث إنزالاً، بدعوى «الموضوعية» و «السببية» و «الإجرائية» وما أشبه ذلك، ليس إلا إمكاناً واحداً تضاهيه إمكانات متكاثرة، إذ يجوز مبدئياً أن تكون هناك منهجية غير المنهجية المنقولة، قادرة على تحقيق مرادنا في التقويم بطريق أفضل من طريق المنهجية التي شاع استعمالها بين النقاد والدارِسين؛ وإذا كان لا بد، للنهوض بممارسة التراث، من أن نقتبس منهجية مخصوصة، فالأَوْلى أن نقتبس المنهجية التي أنتجتها هذه الممارسة في أيقظ عصورها مع فتح الباب لتنقيحها بحسب الحاجة، بدل أن نقتبس غيرها، لأن أسباب الاتصال مع تراثنا متوافرة، بينما لا تتوافر هذه الأسباب مع غيره.

لهذا، اجتهدنا في أن تكون المنهجية المستعملة في هذا البحث ثمرة اتّباع المبادىء النظرية والعملية الآتية:

أما المبادىء النظرية فتشمل ما يلي:

أ ـ التخلص من الأحكام المسبقة أو الجاهزة أو المتسيّبة التي اعتاد بعض الباحثين المتساهلين إرسالها بصدد التراث ونشرها بين جمهور المشتغلين به كلما عَنَّ لهم اتخاذ موقف تمليه عليهم أغراض غير طلب الظفر بالحقيقة.

ب ـ تحصيل معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء الإسلام ومفكريهم في مختلف العلوم مع تحصيل معرفة كافية بالمناهج الحديثة تمكن من القدرة على تجاوز طور تقليد المناهج واقتباس النظريات إلى طور الاجتهاد في اصطناع المناهج ووضع النظريات.

ج ـ استخدام أنسب الوسائل في وصف كل قسم من أقسام التراث، سواء أتواتر تعظيم قدره عند الباحثين أم لم يتواتر، حتى تكون الأحكام التي نصدرها في حق التراث حاصلة بتصفح أقصى ما يمكن من جزئياته المختلفة.

وأما المبادىء العملية فتتضمن ما يأتي:

أ ـ التخلص في الأحكام التي نحكم بها على التراث من الفصل بين جانب المعرفة وجانب السلوك، هذا الفصل الذي وقع فيه جل المشتغلين بالتراث، فكان يحكم عليه بما لا يعمل به، ويقرر بشأنه ما لا يصدقه فعله، حتى ظن الظان أنه قد يدلنا على الطريق السليم في تقويم التراث من لم يتحقق قط بمبادىء التراث؛ فإذا كان التراث الإسلامي ثمرة التسديد بواسطة الشرع، فكيف يهتدي إلى إدراك حقائقه وتحصيل أصح السبل في تقويمه من قطع الصلة بالشرع وترك العمل بما جاء به!

ب ـ تحصيل المعرفة بأصول العمل في التراث، وهي: «المنفعة في العلم» و «الصلاح في العمل» و «الاشتراك في طلب الصواب»، باعتبار أن العلم النافع هو ما كان باعثاً على العمل المتعدي نفعه إلى الغير، وأن العمل الصالح هو ما كان نفعه متعدياً إلى الآجِل، وأن الصواب المشترك ما كان محصَّلاً بطريق مجالسة العلماء ومحاورتهم.

ج ـ الاجتهاد في تجديد تكويننا العقلي بالتزام المقتضيات العملية للتراث، فنترك العلم المنفك عن العمل، والعمل المنفك عن النفع في الآجل، والصواب المنفك عن الاشتراك، ونستعيد وحدة العلم والعمل والصواب كما عرفها صانعو التراث وشهد عليها سلوكهم.

ولما ألزمنا أنفسنا بهذه المبادىء النظرية والعملية، فقد حملنا ذلك على أن نأخذ في بحثنا بمنهجية تعتمد أساساً مسلكاً حوارياً موصولاً بالطريقة التي اشتهرت بها الممارسة التراثية، وهي: **طريقة أهل المناظرة.** ومعلوم أن هذه الطريقة التي شملت جميع دوائر المعرفة الإسلامية العربية، تنبني على وظائف منطقية تأخذ بمبدإ الاشتراك مع الغير في طلب العلم وطلب العمل بالمعلوم، كما تنبني على قواعد أخلاقية تأخذ بمبدإ النفع المتعدي إلى الغير أو إلى الآجل؛ وقد بسطنا القول في منطقيات وأخلاقيات المناظرة بما فيه الكفاية في كتابنا في

**أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، فليرجع إليه.

وليس معنى أخذنا بمنهجية المناظرة نقلاً لها، إجمالاً وتفصيلاً، وإنما هو نقل حي لأركانها الأساسية؛ والشاهد على ذلك مراعاة هذا النقل لمقتضيين جوهريين: **أحدهما**، مقتضى تجدد المعرفة العلمية؛ **والثاني**، مقتضى خصوصية الموضوع المدروس. فإن كان أهل المناظرة قد أخذوا بآليات منطقية ولغوية محددة توافق معارف عصرهم في علوم الآلة، فإننا أخذنا، من جانبنا، بطرق منطقية ولغوية تناسب النظريات المنطقية والحجاجية واللسانية المعاصرة؛ كما أننا ألزمنا أنفسنا بأن تكون الآليات التي نستعملها ملائمة في خصائصها للموضوعات التراثية التي ننزلها عليها؛ فالموضوع التراثي، عموماً، مبني بناءً لغوياً ومنطقياً مخصوصاً، ولا يمكن وصفه وصفاً كافياً، ولا تعليله تعليلاً شافياً إلا إذا كانت الوسائل التي تستخدم في وصفه ونقده ذات صبغة لغوية ومنطقية.

واستناداً إلى هذه المنهجية الحوارية، نشتغل، هنا، بنقد الأعمال التي تولت تقويم التراث بمنهجية غير حوارية لا تتسع لمقتضيات التراث النظرية والعملية. والملاحظ أن هذه الأعمال، وإن اختلفت في تحليلاتها وتنظيراتها واستنتاجاتها بحسب اختلاف اعتقادات وتقريرات وفرضيات أصحابها، فإنها تكاد تجنح جميعها إلى الأخذ بنظرة انتقائية تجزىء التراث تجزيئاً.

وقَصْدُنا في هذا الباب أن نكشف عن المظاهر الأساسية التي يتجلى فيها هذا التجزيء للتراث، وأن نقف على الأسباب العامة التي أفضت إلى هذه المظاهر التجزيئية؛ حتى إذا انتهينا من الكشف عن هذه المظاهر والوقوف على هذه الأسباب، انتقلنا إلى تحليل النموذج الذي اختص من بين النماذج التقويمية المتكاثرة بطرح إشكال التجزيء، وهو نموذج د .محمد عابد الجابري، فوضحنا كيف أن هذا النموذج التقويمي دخلت عليه آفتان عظيمتان: **أولاهما**، آفة التعارض بين ادعاء عدم التجزيء (أو ادعاء التكامل) والعمل بالتجزيء، **والثانية**، آفة القصور في تحصيل المقتضيات الإجرائية للآليات التي وقع التوسل بها في تقويم التراث.

فجاء هذا الباب* مكوناً من ثلاثة فصول صدرنا كل فصل منها بدعوى مخصوصة، ثم اشتغلنا بالتدليل عليها، وهذه الدعاوى الثلاث هي:

* إن الأفكار التي يتضمنها هذا الباب هي ثمرة تطوير للنتائج التي توصلنا إليها في بحثين سابقين: أحدهما، «علوم الآلة وتكامل التراث» الذي ساهمنا به في ملتقى ابن باديس الثالث للفكر والثقافة الوطنية المنعقد في ماي 1989 بقسنطينة (الجمهورية الجزائرية)؛ والثاني: «تقويم التراث العربي بين النظرة التفاضلية والنظرة التكاملية» الذي أرسل إلى الجمعية الفلسفية العربية بعَمّان (المملكة الأدرنية) في شهر غشت 1990، وألقي بها في المؤتمر الفلسفي العربي الثالث في أكتوبر 1992.

أ ـ دعوى التقويم التجزيئي
ب ـ دعوى التناقض الأصلي لنموذج الجابري
ج ـ دعوى القصور الآلي لنموذج الجابري.

# الفصل الأول

## النظرة التجزيئية إلى التراث والاشتغال بالمضامين التراثية

اعلمْ أن كل تقويم للنص التراثي هو عبارة عن عملية نقدية مبناها، أساساً، على الاعتراض على هذا النص بالمناهج المشروعة حتى يتبين كيف تستند وسائله أو مضامينه إلى أدلة مقبولة، أو قل، بإيجاز، إن التقويم هو «مطالبة النص بالتدليل على وسائله أو مضامينه»؛ غير أن مسالك التقويم التي غلب الأخذ بها عند النقاد والمؤرخين وعند النظار والمنظرين من الباحثين المعاصرين، عرباً أو مستشرقين، يبدو أنها آثرت الاقتصار على نقد مضامين التراث من دون الوسائل التي عملت في توليد هذه المضامين وتشكيل صورها. فلنسم هذا التقويم بـ **«التقويم التجزيئي»**، ولنصغ الدعوى التي تنص على مقتضاه كما يأتي:

**إن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر ألبتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشِئت وبُلِغَت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث.**

نروم في الفصل الذي يلي إثبات هذه الدعوى التي نطلق عليها اسم «دعوى التقويم التجزيئي» مع الاستناد في هذا الإثبات إلى مقدمة مسلم بها لظهور مدلولها، نسميها باسم «مقدمة التركيب المزدوج للنص»، وهي:

**سَلِّم بأن كل نص حاملٌ لمضمون مخصوص، وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوغ على كيفيات محددة، بحيث لا يتأتى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنص إلا إذا أحيط علماً بالوسائل والكيفيات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية.**

فلنسم هذه الوسائل والكيفيات اللغوية المنطقية المنتجة للمضامين بـ **«الآليات الإنتاجية»** أو «الآليات الأصلية» أو «الآليات التحتية». ولنشرع الآن في الاستدلال على دعوى التقويم التي تقول بأن الاشتغال النقدي بالمضمون مع إغفال وسائله يفضي إلى اتخاذ موقف تجزيئي أو تفاضلي من التراث.

لقد سادت الأعمال التقويمية نزعتان اثنتان: **إحداهما**، نزعة مضمونية؛ **والثانية**، نزعة تجزيئية؛ أما النزعة المضمونية، فتقوم في الاكتفاء بطرف المضمون من الطرفين المكونين

للنص، على اعتبار أن حصيلة التراث مردودة كلها إلى جملة من «المضامين» أو «المحتويات» التي نحتاج إلى استيعابها وتوظيفها بحسب المتطلبات والأهداف العلمية والعملية. وأما النزعة التجزيئية، فتقوم في تقسيم هذه المضامين التراثية إلى قطاعات متمايزة فيما بينها، وفي تفضيل بعضها على بعض، فيكون من هذه القطاعات ما يُعَدُّ، بحسب هذه النزعة، مقبولاً يستحق الدرس، بحجة أنه حي يحتمل أن نربط أسباب الحياة فيه بالحاضر وأن نتوجه بها إلى المستقبل؛ ومنها ما يُعَد، على العكس من ذلك، مردوداً لا يستحق الدرس، بحجة أنه ميّت ينبغي قطع صلاته بالحاضر، حتى لا يضر بآفاقه المستقبلية.

ومتى سلمنا بأن الدراسات التراثية تأخذ بالمضامين من دون الوسائل التي أنتجتها إنتاجاً، واقعة بذلك في الإخلال بحقيقة التلازم بين الطرفين التي تُستفاد من مقدمة التركيب المزدوج للنص، وسلمنا بأنها تقسم هذه المضامين التراثية إلى أجزاء تُفَاضِل بينها، فتنتقي ما حَسُن عندها، وجب حينذاك أن نقيم الدليل على أن النزعة المضمونية هي التي حملت المشتغلين بالتراث على اعتناق النزعة التجزيئية.

إذا كان هؤلاء قد اختاروا النظر في مضامين التراث، وتركوا النظر في آلياته الأصلية، إن اختياراً أو قصوراً، فقد لزمهم التوسل بآليات معينة ـ مفاهيم أو قواعد أو مناهج ـ لإنجاز بحوثهم الواقفة عند المضامين. فلا يخلو الأمر إذ ذاك من أحد الاحتمالين: إما أن هذه الآليات المتوسل بها هي من جنس الآليات الأصلية البانية للمضامين التراثية، وإما أنها ليست من جنسها، وإنما مستمدة من مجالات ثقافية أخرى غير التراث الإسلامي العربي. أما الاحتمال الأول، فيكاد يكون متعذراً، لأن الآليات المنتجة للنص التراثي ما زالت غير مدروسة ولا معروفة؛ إذ ظلت إلى وقتنا هذا خارجة عن مجال اهتمام واشتغال الباحثين في التراث، فانتفى بذلك حصول القدرة لهم على التوسل بها. فلا يبقى إذن إلا الاحتمال الثاني، وهو أنهم نظروا في المضامين التراثية بوسائل مغايرة، في أوصافها وقواعدها، للآليات التحتية المنتجة لهذه المضامين، مغايرة تزيد أو تنقص؛ وعلى هذا، وجب التعرف على هذه الوسائل المنقولة، وتبين وجوه استعمالها في مجال تطبيقها الجديد، وتتبع آثار هذا الاستعمال في المضامين التراثية؛ فلنسم هذه الآليات المنقولة بـ «الآليات الاستهلاكية» أو «الآليات الفرعية» أو «الآليات الفوقية».

إن الآليات الاستهلاكية التي توسل بها الباحثون في تقويم التراث يمكن حصرها إجمالاً في صنفين أساسيين: صنف «الآليات العقلانية» وصنف «الآليات الإيديولوجية» أو، باصطلاحنا الخاص، «الآليات الفكرانية»[1].

---

(1) لقد غلب على الاستعمال لفظ «الإيديولوجيا» الذي أخضعه البعض لمقتضى الصرف العربي، فقال: «أدلجة» و«أدلوجة»، غير أن تعريب هذا اللفظ على هذا الشكل لا يلبث أن ينقل إليه المعنى اللغوي الذي يقترن بالمادة /د،ل،ج/ والذي يفيد معنى «السير في الليل»، مما يجعل هذا المفهوم معرضاً لأن يحمل معنى قدحياً لا يليق

# 1 ـ حدود استعمال الآليات العقلانية المجردة في نقد التراث

يذهب أصحاب الآليات الاستهلاكية العقلانية من دارسي التراث إلى أن المنهج العقلاني هو أقدر المناهج طرا على توفير الاستفادة العلمية من التراث، وقد تأدوا عن طريق هذا المنهج المقتبس إلى تشريح التراث شرائح متعددة ومتباينة، حتى يتسنى لهم أن ينتقوا منها ما يبدو لهم أقرب إلى الاستجابة لمعايير «العقلانية»؛ غير أن دعاة الأخذ بالمناهج العقلانية المنقولة في تقويم التراث، وإن اتفقوا على العمل بمبدإ التشريح ومبدإ الانتقاء، فإنهم اختلفوا اختلافاً في تعيين الشرائح التراثية التي تمثل أفضل تمثيل النموذج العقلاني. فمنهم من يقول بأنها النصوص الفلسفية، ومنهم من يرى أنها هي النصوص الفقهية، ومنهم من يعتقد أنها النصوص اللغوية، ومنهم من يذهب إلى أنها هي النصوص الكلامية، ومنهم أخيراً من يجمع بين أجزاء هذه النصوص. ثم ما كان من هذه النصوص واضح الانتساب إلى العقلانية، لزم في نظرهم تحقيقه والانتفاع به وفق مقتضيات الحداثة وشروط التطلع إلى المستقبل؛ وما كان منها مجانباً أو مخاصماً لهذه العقلانية، وجب عندهم تركه؛ وإن دعت الضرورة إلى تحقيقه قصد المقارنة والمقابلة، فليُجتزأ منه بعينات تؤخذ منها العبرة، ويحصل بها الاتعاظ. وبذلك، يتوجه على هذه الفئة المجَزِّئة للتراث والمُفاضِلة بين أقسامه الاعتراضات الثلاثة التالية:

**أولها**، أنها لم تبرهن على تحصيل الدُّربة في استخدام الآليات العقلانية المنقولة، من مفاهيم مصطنعة وقواعد مقررة ومناهج متبعة ونظريات مسطرة، فضلاً عن أن تبرهن على الإحاطة بتمام تقنياتها وبكمال وجوه إجرائيتها.

**والثاني**، أنها لم تمهد لإنزال هذه الآليات العقلانية على التراث بنقد كاف وشامل لها، حتى تتبين مدى كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية وقوتها الاستنتاجية.

**والثالث**، أنها لم تُجْرِ النقد على العقلانية المعاصرة من حيث هي اختيار منهجي مخصوص، لا سيما وأن المراجعة قد أخذت تتطرق إلى هذا الاختيار، وأن حدوده أخذت تفقد دقتها ووضوحها في موطنه الأصلي عند من وضعوا أصوله ورتبوا مسائله.

لكن هذه الفئة أبت إلا أن تبقى على التوسل والتشبث بالعقلانية المنقولة، مبدأً ومنهجاً، ناسية واجبها في القيام بنقد شاف لها قبل الدخول في تقطيع التراث بواسطتها، بدعوى أن بعضه أوفى بأغراض الاختيار العقلاني. والحق أن هذه الفئة، لو نهضت بواجبها

---

يبعض المنازع الإديولوجية النافعة؛ لذا آثرنا اشتقاق المصدر الصناعي: «الفكرانية»، بالقياس على صيغة «العقلانية»، تجنباً للأخذ بهذا المعنى القدحي المحتمل، واعتقاداً بأن الباعث على استعمال هذا الاشتقاق هو واحد في المصطلحين: «العقلانية» و «الفكرانية»، فضلاً عن أن اشتراكهما في هذه الصيغة يفيد في المقارنة بينهما.

في الاعتراض على هذه العقلانية، لتبينت أن لها من الصفات السلبية، كفحش التجريد ونقص التوجيه، ما يجعلها غير كافية، بل محتاجة إلى المزيد من التغيير والتطويع والتنقيح، حتى تصير أقدر على الظفر بحقيقة المعرفة التراثية الإسلامية؛ غير أن إصرار هؤلاء الدارسين على التمسك بالعقلانية المجردة وغير الموجهة التي ورثوها عن الغير، فَوت عليهم إدراك خصوصية المعرفة التراثية.

وحسبنا دليلاً على هذه الخصوصية، أن هذه المعرفة ليست ذات اتجاه نظري خالص كأدوات العقلانية المنقولة، وإنما لها تعلق راسخ بـ «الحقيقة العملية»، ذلك أنها تتصل بالقيم السلوكية وتُكْتَسَب بالتعاون مع الغير في إظهار الصواب وتحقيق الاتفاق؛ وكل إنزال لمعايير العقل النظري المنقولة على مثل هذا العقل العملي الذي تميز به التراث، لن يؤدي إلا إلى أمرين: إما إلى استبعاد أجزاء من التراث بحجة ضآلة درجتها من العقلانية أو انعدامها منها، وإما إلى حمل أجزاء منه على وجوه من التأويل تفصلها عن بقية الأجزاء الأخرى. ولا يخفى ما في هذا من التعسف، بل من التجني على نصوص هي متقومة أصلاً بالنظر المُسَدَّد بالعمل، ولا تسديد أقوى من التسديد بواسطة العمل الشرعي الذي قامت عليه نصوص التراث في مجموعها.

وعلى الجملة، نقول إن تسليط آليات العقلانية النظرية المجردة على التراث الإسلامي المبني، أساساً، بآليات العقلانية العملية، كان لا بد أن يُفضي إلى قطع الصلات بين أقسام هذا التراث، وذلك بانتقاء بعضها وإسقاط البعض الآخر.

## 2 ـ حدود استعمال آليات الفكرانية المسيَّسة في نقد التراث

يستند «الاتجاه الفكراني» في تقويم التراث إلى مبدإ «التَّسْييس»؛ والمقصود بـ «التسييس» هنا إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية، فتكون قيمة النص التراثي المقروء بواسطة هذا المبدإ منحصرة فيما يحمله هذا النص في سياقه الاجتماعي من دلالات على التدافع من أجل ممارسة السلطة، وعلى التنازع من أجل الحصول على مراكز القوة، بمعنى أن تقويم هذا النص يكون موجهاً أساساً بهموم نضالية صريحة ومشاغل سياسية ظاهرة، مثل التحرر والتقدم والتوحد والتطور، بل و «التثور» وغيرها.

وعلى هذا، فما كان من النصوص التراثية مستجيباً لهذه القيم التسييسية، لزم عند «الفكرانيين» أن يحتل مكانه في سياق التعبئة العامة، وما كان مجانباً أو مخاصماً لهذه القيم النضالية، أولى به أن يُقبَر وتُنسَب إليه أسباب التدهور الذي أصاب الوجود الإسلامي

العربي؛ غير أن دعاة الأخذ بالطرق الفكرانية المنقولة في تقويم التراث، وإن اتفقوا على العمل بمبدإ التسييس، فإنهم اختلفوا اختلافاً في تحديد شكله؛ فهناك الشكل الثوري والشكل الإصلاحي والشكل التأسيسي وغيرها؛ وكل منهم يعمل على شاكلته في توجيه قراءة النص؛ فإن كانت الفكرانية «سلفية»، جمد أصحابها على نصوص السلف البعيد، واطّرحوا كل ما سوى هذه النصوص؛ وإن كانت «قومية»، آثر أهلها النصوص التي تشيد بالتاريخ واللغة والجنس على باقي النصوص التراثية؛ وإن كانت «اشتراكية»، بالغ أصحابها في البحث عن النصوص التي تحمل معاني التوجه التحرري والثوري؛ أما إذا كانت الفكرانية «ليبرالية»، أخذ مؤيدوها بالنصوص التي تدعو إلى الفكر العلمي وإلى النظام الديموقراطي.

ومن الممكن الاعتراض على هذا الاتجاه التجزيئي الفكراني بدوره من جهة أنه يخل بالمبدإ النقدي الذي يدعو إليه، حيث إنه بادر إلى نقد التراث من غير امتحان كفاية الآليات الاستهلاكية المسيَّسة (بفتح الياء المشددة) التي توسل بها في هذا النقد، لا سيما وأن التفاوت بين هذه الآليات بلغ الذروة في الشدة، وأن التنازع بين أصحابها بلغ الغاية في الحدة. ولو أن هذا الاتجاه قدّم نقد الأدوات على نقد التراث، لتبين أن النص عموماً، والنص التراثي خصوصاً، هو أقرب إلى «التأنيس» منه إلى «التسييس». ونقصد بـ «التأنيس» إيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس كامنة في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارىء أكثر مما تكمن في الجوانب التسييسية والمادية؛ فالنص التراثي هو، على الحقيقة، «وحدة تأنيسية»، وليس وحدة تسييسية كما يعتقد «الفكرانيون». وحسبنا شاهداً على ذلك أن النص، بذهاب أسباب إنتاجه الظرفية، المكانية منها والزمانية، يكتسب منزلة معنوية متميزة، ويكتسي روحانية خاصة تهبه وجوداً ثقافياً مستقلاً يصير به شاهداً على معان تمتد آفاقها إلى الإنسان حيثما كان؛ وتزداد تأنيسية النص بازدياد تغلغل مضمونه في العمل، ناهيك عن العمل الشرعي الإسلامي الذي يحمل قيماً لا يمكن إلا أن تكون ذات أبعاد إنسانية بما أنها من وحي رب العالمين. ولما لم ينتبه هذا الاتجاه الفكراني للوظيفة التأنيسية للنص التراثي، فَاتَه إدراك الأسباب التي تجمع بين أجزاء التراث وتفتح نصوصه على آفاق التأليف والتوحيد.

وعلى الجملة، نقول إن تسليط الآليات الفكرانية التسييسية على التراث الآخذ بأسباب التأنيس، كان لا بد أن يؤدي إلى تفريق نصوصه بعضها عن بعض وتفضيل بعضها على بعض.

وحاصل القول في هذا المقام أن اقتصار المشتغلين بالتراث على النظر في النصوص

التراثية من دون الالتفات إلى الوسائل الذاتية التي انبنت بها هذه المضامين، وأن استخدامهم لآليات العقلانية التجريدية ولآليات الفكرانية التسييسية في تقويم هذه النصوص، مع عدم اشتغالهم بنقد هذه الأدوات المنقولة، عجزاً أو سهواً، تولد عنهما تقسيم التراث إلى أجزاء معرفية متباينة ومتفاضلة فيما بينها، هذا التقسيم الذي كان من الممكن تجنبه لو أن هؤلاء تنبهوا إلى «العقلانية» العملية «والفكرانية» التأنيسية اللتين عملتا بقوة في تشكيل التراث وتوصيله إلينا.

## الفصل الثاني

# التعارض الأصلي لنموذج الجابري في تقويم التراث

إذا تقرر، من خلال دعوى التقويم التجزيئي المُدلَّل عليها سابقاً، أن الاشتغال النقدي بمضامين التراث من دون آلياته، عمل على اتخاذ موقف تفاضلي واجتزائي من التراث، فلا نعلم أن أحداً ممن اشتغل، من الكتاب المعاصرين، بالتراث، نقداً وتقويماً، وقف على عناصر هذه الدعوى وأوشك على التطرق إلى مضمونها من د .محمد عابد الجابري؛ فقد تناول في كتبه الثلاثة: **نحن والتراث وتكوين العقل العربي وبنية العقل العربي**، المفاهيم الأساسية التي وردت في هذه الدعوى، نخص بالذكر منها مفهوم «النظرة التجزيئية» في مقابل «النظرة الشمولية»، ومفهوم «الآلية المنتجة» في مقابل مفهوم «المضمون الفكري»[2].

ولما كان الجابري أكثر من غيره من المنظرين للتراث فحصاً لعناصر التقويم التي نشتغل بها في هذا الكتاب، فقد تعين علينا أن نفرد تقويمه للتراث بالتحليل من جهة تناوله لهذه العناصر التقويمية، حتى يتسنى لنا تمييز طريقتنا في الاشتغال بها عن طريقته المسلوكة في كتبه الثلاثة المذكورة أعلاه، وحتى نتمكن من بناء نظريتنا الخاصة في تقويم التراث؛ وعملاً بمنهج المناظرة المتبع في الفصل الأول، نصوغ تحليلنا لموقف الجابري من هذه العناصر التقويمية في صورة دعوى متميزة نعمل على إثباتها في هذا الفصل الثاني، نسميها باسم **«دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري»**. ومضمون هذه الدعوى هو التالي:

> **إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين: أحدهما، التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية؛ والثاني، التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات.**

اعلم أن الجابري يدخل في تحقيق مشروعه التراثي وهو حامل لاقتناعين منهجيين يمكن أن نصوغهما في صورة المبدأين التاليين:

أ ـ لا تقويم صحيح بغير النظرة الشمولية.

---

(2) الجابري، **نحن والتراث**، ص .57-59؛ **تكوين العقل العربي**؛ ص .13-14.

ب ـ لا تقويم أصيل بغير النظر في الآليات.

## 1 ـ مبادىء التقويم الصحيح والأصيل للتراث

### 1.1 ـ التقويم الصحيح والنظرة الشمولية

لقد عبر الجابري بكل وضوح عن إنكاره للمسلك الذي أخذ به المستشرقون والباحثون العرب الذين نحوا منحاهم في المعالجة التقويمية للتراث، نظراً لأن هذا المسلك يقوم على «تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة ورد كل جزء منها إلى أصله اليوناني أو الفارسي أو الهندي»[3]. كما أنه أبدى أسفه لكون «دراساتنا للتراث العربي ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزيئية العازلة اللاعلمية، فما زلنا ننظر إلى الفقه والكلام والفلسفة والنحو والأدب والحديث والتفسير كعلوم لكل منها كيانها المستقل تمام الاستقلال»[4].

ثم إنه برر موقفه الرافض لهذه النزعة التجزيئية بكون العلم العربي هو، على الحقيقة، علم واحد؛ فقد كان العالِم (بكسر اللام) العربي موسوعياً يحيط بمجالات علمية متعددة، فهو في آن واحد فقيه وفيلسوف ومتكلم ولغوي... ومثل هذه الدراسة الموسوعية، «لا يمكن أن تُدرَس وتقوَّم **بالشكل الصحيح** إلا على أساس من الفهم الموسوعي لكل جانب من جوانبها بل لكل قضية من قضاياها»[5]، لأن ما يهم مؤرخ الفكر العربي، على حد تعبيره، «ليس نبضة الحياة كواقعة منفردة في هذا العلم أو ذاك بل ما يهمه بالدرجة الأولى هو شرايين الحياة كمنظومة تقوم على **الترابط والتكامل** بين أجزائها وأطرافها وتؤدي وظيفة عامة، منها تستقي الأجزاء معناها ووظيفتها»[6]. فيتبين أنه يقصد أن ينفرد عمله عن باقي الأعمال السابقة بالالتزام بـ «النظرة الشمولية التي تربط الأجزاء بالكل الذي ينتمي إليه»[7].

### 2.1 ـ التقويم الأصيل والنظر في الآليات:

يرى الجابري أن مشروعه التقويمي يقتضي أن يكون موضوع اهتمامه «ليس الأفكار ذاتها، بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار» ولو أن «التداخل بين الفكر كأداة لإنتاج الأفكار والفكر بوصفه مجموعة الأفكار [...] «تداخل صميمي» و «واقعة» لا جدال فيها»[8]؛ ويعلل ضرورة اصطناعه هذا التمييز بين أداة الفكر، وهي مجموع المفاهيم والمبادىء

---

(3) الجابري، **نحن والتراث**، ص .57.

(4) المصدر نفسه، ص .58.

(5) المصدر نفسه، ص .58.

(6) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص .88.

(7) الجابري، **نحن والتراث**، ص .58.

(8) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص. 11-12.

والقواعد التي تؤسس هذا الفكر، وبين محتوى هذا الفكر، وهو جملة المضامين التي يتشكل منها هذا الفكر، بكون الهدف الأساسي الذي رسمه لأعماله هو بناء نظرية في «العقل العربي»، بوصفه «أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها هي الثقافة العربية»[9]. وبهذا الاعتبار، يكون هدفه مندرجاً في مجال البحث «الابستمولوجي»، أو باصطلاحنا، في مجال «فقه العلم»، الذي يتخذ موضوعاً له، على حد قوله، «أدوات الإنتاج الفكري لا منتجات هذه الأدوات»[10].

وجملة القول، إن غرض الجابري من تقويم التراث يتحدد رؤية ومنهجاً كما يلي:

أ ـ اتخاذ رؤية «موسوعية» أو «تكاملية» أو «شمولية» أو «كلية».

ب ـ انتهاج تحليل الآليات ـ المفاهيم والقواعد والمناهج ـ التي أنتجت مضامين المعرفة العربية.

هاهنا يحق لنا أن نسأل عن طبيعة العلاقة بين رؤية الجابري ومنهجه: فإذا كان هذا الناقد قد بين بوضوح كاف مقصده الشمولي من الرؤية ومقصده الآلي من المنهج، فهل بين بنفس الوضوح العلاقة التي تجمع بين هذين المقصدين: الشمولي والآلي، فهل تكون النظرة الشمولية هي التي دعته إلى الاشتغال بالآليات، أو، على العكس من ذلك، هل يكون الاشتغال بالآليات هو الذي أفضى به إلى الأخذ بالنظرة التكاملية؟

### 3.1 ـ العلاقة بين الاشتغال بالآليات والنظرة الشمولية:

أما السؤال عما إذا كانت النظرة الشمولية هي التي اقتضت من الجابري الدخول في الاشتغال بالآليات، فلا نتردد في الإجابة عليه بالنفي. وبيان ذلك، أن الجابري أتى على ذكر معالم نظرته الشمولية في كتابه: **نحن والتراث** في مطلع الدراسة التي تناولت بالذات **المضمون الإيديولوجي** لمحاور فلسفة الفارابي (مثل مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين ومسألة المدينة الفاضلة) والتي لم تتعرض للآليات المعرفية التي تقوم عليها هذه المحاور إلا من حيث توظيفها الإيديولوجي. ومن هذه الآليات التي أشار إليها الجابري من غير أن يلتفت إلى خصائص بنياتها، ولا إلى طرق عملها، **آلية الدمج** مثل دمج الدين في الفلسفة ودمج الفلسفة في الدين، **وآلية الإسناد القيمي** مثل الإسناد القيمي الثنائي ذي الأصل الأرسطي والقائم على مبدأ الثالث المرفوع، والإسناد القيمي الثلاثي ذي الأصل الإسلامي والقائم على مبدأ معارض يمكن أن نسميه بـ «مبدأ الثالث الموضوع»[11]. وبما أن ملاحظات الجابري بصدد النظرة الشمولية تخللت تقويماً يقف عند حدود المضمون، ولا يتناول أوصاف

---

(9) المصدر نفسه، ص .13.

(10) المصدر نفسه، ص .14.

(11) الجابري، **نحن والتراث**، ص .84.

الآليات التي توسل بها هذا المضمون، فقد اندفع كل احتمال بأن يكون قوله بالشمولية هو الذي ساقه إلى القول بالنظر في الآليات.

وأما السؤال عما إذا كان الاشتغال بالآليات هو الذي أدى بالجابري إلى النظرة الشمولية، فالجواب عليه يحتاج إلى تفصيل، على إثره يمكننا أن نحسم بصدده، إن بالإيجاب أو بالنفي.

اعلم أن الجابري لم يُفْرِد في كتابيه: **تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي** اللذين خصصهما لدراسة الآليات المنتجة للثقافة العربية، حيزاً مستقلاً لمعالجة إشكالية النظرة الشمولية كما فعل في كتابه: **نحن والتراث**، المخصص لبعض مشاهير الفلسفة الإسلامية، ولو أنه لم يغفل الإشارة العاجلة هنا وهناك إلى حقيقة البناء الشمولي الذي يميز التراث كقوله: «إن النظرة الكلية لها ما يبررها سواء تعلق الأمر بعلم البلاغة أو بعلم النحو أو علم الفقه وأصوله أو بعلم الكلام، فهذه العلوم مترابطة متداخلة بصورة تجعل منها مظاهر أو فروعاً لعلم واحد (هو البيان)»[12]؛ كما أنه لم يفته التمييز بين طريقين في التكامل سلكهما في نظره الفكر العربي: **أحدهما**، طريق مشروع أسماه بـ «التداخل التكويني»، وهو التكامل الذي يحصل في مرحلة التكوين بين بنيات مستمدة من علوم مستقلة قصد إغناء الكيان الداخلي؛ **والثاني**، طريق تكاملي غير مشروع سماه بـ «التداخل التلفيقي»، ويقصد به الجمع الذي يحصل بين عناصر مأخوذة من بنيات مختلفة بعد تفكيكها، عناصر تبقى مجرد قطع متجاورة فاقدة لكل منطق داخلي[13].

على الرغم من أن الجابري في حديثه عن الآليات والبنى التي تدخل فيها، انجر إلى الإشارة إلى الخاصية الشمولية للتراث، بل إلى الوقوف عند هذا المظهر أو ذاك من مظاهرها، فإن هذا لا يقوم حجة على أنه حصل الإدراك بضرورة الانتقال من أحدهما إلى الآخر حتى يصح الادعاء بأن القول بالشمولية يترتب عنده على القول بالنظر في الآليات: فَلِمَ لا يجوز أن يكون هذا الانجرار مجرد تجاور عَرَض للقولين عنده من غير تلازم بينهما؟ ودليلنا على ذلك، وجود سببين رئيسيين يحولان دون إدراكه لعلاقة الملازمة القائمة بين هذين القولين.

أما السبب الأول، فهو التناقض الحاصل في قوله بالنظرة الشمولية، ويتجلى هذا التناقض في التعارض القائم بين التصور النظري للتكامل عنده وبين التطبيق الذي سلكه فيه، فلقد دعا إلى التعامل مع العلوم العربية، على اختلافها، كما لو كانت علماً واحداً، وقرر «الموسوعية» وصفاً لازماً للثقافة الإسلامية، واشترط في كل تقويم لها الفهم الموسوعي لكل

---

(12) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص .88.

(13) المصدر نفسه، ص .500.

جانب من جوانبها، حتى إذا جاء إلى العمل وفق هذه النظرة، كانت الحصيلة أن قسم التراث إلى دوائر ثلاث سماها بالأنظمة المعرفية، وهي: «البرهان» و «البيان» و «العرفان». وهذه عنده دوائر **متباينة في آلياتها**، لا رابط بينها إلا المصارعة أو المصالحة، **ومتفاضلة في نتائجها**، لا يرقى فيها العرفان إلى مستوى البيان ولا يسمو فيها البيان إلى مقام البرهان، ولا ينزل الرتبة العليا في هذا المقام إلا الفكر الرشدي.

وإذا اتضح لنا أن الجابري، اتجه، عند ولوجه باب التطبيق، إلى تقسيم التراث إلى أجزاء متباين بعضها من بعض ومستقل بعضها عن بعض وإلى تفضيل جزء واحد منها على باقي الأجزاء الأخرى، فلا يبقى أي معنى لدعوته إلى الشمولية، بل تنقلب هذه الدعوى إلى نقيضها، فيكون الجابري ممارساً للتجزئة والتفاضل لا للشمولية والتكامل، على خلاف ما يدعيه: ألا ترى أن وحدة التراث تتفكك في يده إلى أجزاء متعارضة متغالبة فيما بينها!

وأما السبب الثاني، فهو التناقض الحاصل في مدلول «النظر في الآليات» عند الجابري؛ ويظهر هذا التناقض في التعارض القائم بين رغبته في دراسة الآليات التي تتحكم في توليد النصوص التراثية بعضها من بعض وتوالدها فيما بينها وبين دراسته الفعلية للنصوص التي اتخذت هذه الآليات موضوعات لها، تنظر في أوصافها وتقرر أحكامها؛ فلقد تعهد الجابري بأنه سيشتغل بالآليات المنتجة للثقافة العربية، وسيقف طويلاً عند كيفيات عملها ووجوه إنتاجيتها، وكأنه سيباشر عملياً النظر في النصوص ذاتها، محللاً أساليب توليدها للخطاب، تركيباً وترتيباً وتفريعاً، ومستخرجاً مختلف هذه الأساليب؛ ثم منعطفاً عليها، بعد ذلك، بالتصنيف والتنسيق. لكن ليس هذا ما يطالعنا به الجابري، وإنما يطالعنا بنظر في النصوص التراثية الخاصة بفقه العلم، أي النصوص العربية التي تطرح الإشكالات المنهجية والمعرفية، إن تأسيساً أو تقويماً، أو قل، إن الجابري لم يباشر بنفسه استخراج الآليات المنهجية للفكر العربي، وإنما تولى تقويم ما جاء من تحليل وتنظير بصدد هذه الآليات في نصوص القدامى، مثل الشافعي بالنسبة للآليات الفقهية والأصولية، والجرجاني والسكاكي بالنسبة للآليات البلاغية، وخليل الفراهيدي بالنسبة للآليات الشعرية، والقشيري بالنسبة للآليات العرفانية. وشتان بين أن يشتغل المرء بالآلية ذاتها وبين أن يشتغل بالخطاب الذي دار بشأن هذه الآلية؛ فالأول اشتغال آلي حقاً؛ أما الثاني، فليس إلا اشتغالاً مضمونياً، إذ تصير الآلة مضمون الخطاب المشتغَل به.

وعلى هذا، فلا يعدو ادعاء الجابري بأنه يبحث في آليات إنتاج النص التراثي، أن يكون مجرد بحث في **خطاب** القدامى بصدد هذه الآليات، أي بحثاً في المضامين وليس في الآليات. وإذا تبين أن الآليات الإنتاجية بوصفها مضامين للخطاب التراثي هي وحدها التي تشكل الموضوع الذي اشتغل به الجابري، وأن ما يسميه بالبحث في الآليات ليس المقصود منه إلا البحث في مضامين تدور على هذه الآليات، تعين المدلول الحقيقي لعبارة

«الاهتمام بالفكر كأداة إنتاج» عنده، إذ هو على الحقيقة «الاهتمام بالفكر كخطاب في أدوات الإنتاج».

وباختصار، فإن الجابري، وإن ادعى، في مواضع من كتبه، التمسك بما يشبه المبدأين السالفين، وهما: «لا تقويم صحيح إلا بالنظرة الشمولية» و «لا تقويم أصيل إلا بالبحث في الآليات»، فإنه ما لبث أن وقع في التناقض عند العمل بهما، فانتقل من النظرة الشمولية إلى النظرة التجزيئية، ومن البحث في الآليات التراثية إلى البحث في الخطاب التراثي بصدد هذه الآليات.

ومتى علمنا بهذا الانحراف الذي وقع في موقف الجابري، أدركنا كيف تترتب على هذا الانحراف الحقيقتان المتقابلتان التاليتان:

**أولاهما:** أن مسألة الربط بين البحث في الآليات وبين النظرة الشمولية تخرج عن أفق ممارسة الجابري التقويمية.

**والثانية:** أن مسألة العلاقة بين البحث في الخطاب المتعلق بالآليات وبين النظرة التجزيئية تدخل في سياق هذه الممارسة.

وبيّن أن هذه الحقيقة الثانية تندرج تحت دعوى التقويم التجزيئي السابقة التي تقول بأن الاشتغال بمضامين النص التراثي يوقع صاحبه في النظرة التفاضلية. وإذا صح دخول نموذج الجابري في النماذج التراثية التي تعلقت بها دعوى التقويم التجزيئي، صح معه أيضاً أن الأدلة التي استُخدِمت في إثبات هذه الدعوى تنطبق كذلك على هذا النموذج؛ ويأتي في مقدمة هذه الأدلة أن الآليات التي استعملت في إنجاز بحثه في المضامين التراثية هي آليات **استهلاكية**، أي أدوات مفصولة عن أسباب إنتاجية هذه المضامين، ومنقولة إليها من غيرها نقلاً. وعليه، فلا يمكن أن تكون الوسائل الواصفة التي استخدمها الجابري في الخطاب التراثي بصدد الآليات الإنتاجية من جنس هذه الآليات التحتية، وإنما هي مستمَدة من **التراث الآلي الغربي**.

حقاً، لقد اقتبس الجابري وسائل فوقية متعددة من مجالات ثقافية غربية مختلفة: فقه العلم التكويني (بياجه) وفقه العلم العقلاني (لالاند وباشلار) والبنيوية وفلسفة التاريخ الهيجلية والماركسية؛ ومن الممكن رد هذه الوسائل إلى صنفين أساسيين: وسائل عقلانية ووسائل فكرانية. نذكر من الوسائل العقلانية المقتبسة: آلية القطيعة المعرفية، وآلية التقابل، وآلية التنسيق الاستنتاجي، وآلية التأسيس وإعادة التأسيس، وآلية التأزيم (أي اصطناع أزمة الأسس)، وآلية التفكيك، وآلية الترتيب وإعادة الترتيب، وآلية إسناد القيم للأنساق المعرفية إلخ. ونذكر من الوسائل الفكرانية المقتبسة: آلية التوظيف، وآلية الدمج، وآلية التصارع، وآلية الانعكاس، وآلية التبرير (السياسي والتاريخي والمادي)، وآلية الإحياء، بمعنى استعادة ما هو

حي في هذا القطاع أو ذاك من التراث، وآلية الاعتبار التي تتدخل في نهاية أغلب الفصول لتقرر ضرورة أخذ الدرس والعبرة من تاريخ التراث، وآلية الاستعارة التي زودت خطاب الجابري برصيد هام من الألفاظ والتعابير ذات الأصل السياسي أو العسكري، مثل «المصالحة» و «التحالف» و «المناصرة» و «الاصطدام» و «فك الارتباط» و «صد الهجمات» و «لحظة الانفجار» و «التفجير» إلخ.

## 2 ـ مبادىء التراث الإسلامي العربي

لما كان الجابري قد استهلك آليات عقلانية تتصف بالتجريد وآليات فكرانية تتصف بالتسييس، فقد انساق إلى إنكار ما كان من مبادىء التراث الإسلامي العربي لا يأخذ بالتجريد ولا يقر بالتسييس، واندفع إلى القدح في العاملين بهذه المبادىء الأصلية، وفي التشنيع بآراءهم ومواقفهم؛ ونحصي من هذه المبادىء التراثية الخاصة ثلاثة أساسية هي:

أ ـ الجمع بين القيمة الخلقية والواقع.

ب ـ الجمع بين القيمة الروحية والعلم.

ج ـ الجمع بين القيمة الحوارية والصواب.

### 1.2 ـ تداخل القيمة الخلقية والواقع:

تنبه الجابري إلى جمع التراث بين القيمة الخلقية والحقيقة الواقعية إلى حد أنه بالغ في تصويره، وتغلغل في استخراج مضمونه من ألفاظ «النظر» في اللغة العربية، مثل «العقل» و «الحجا» و «التفطن» و «الذهن» و «الفؤاد»، ويقول بهذا الصدد: «إن العقل في اللغة العربية وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق»[14]، مستشهداً بنصوص من القرآن ومن كتب النقاد القدامى على هذا التوجه الأخلاقي للعقل الإسلامي العربي؛ لكن الجابري قدح في هذا التوجه، على رسوخه في التراث وشموله لجميع دوائره، محتجاً بتعارضه مع «النظرة الموضوعية التي هي نظرة تحليلية تركيبية» والتي يجب الاحتكام إليها في استبقاء الأنفع والأصلح من التراث.

إذا كان الخوض في مسألة الفصل بين القيمة والواقعة قد عرفه قدماء الفلاسفة، فإن هذا الفصل لم يَجْرِ ترسيخه ولا تقنينه إلا مع ظهور النزعة الموضوعية في العلم؛ وقد اشتهر عن الفيلسوف الإنجليزي «هيُوم» أنه قال باستحالة الانتقال في الاستدلال من قضايا تصف الواقع إلى قضايا تُلزِم بسلوك معين، بمعنى استحالة الانتقال من الواقع إلى الواجب؛ وتبعه في مطلع هذا القرن الفيلسوف الإنجليزي «مُور» الذي قال باستحالة تعريف الخصائص

(14) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص. 29-30.

القيمية بالاستناد إلى الخصائص الواقعية وحدها. غير أنه ما لبث أن وردت على هذين القولين اعتراضات الفلاسفة الذين استدلوا على ارتفاع الاستحالتين: الاستدلالية والتعريفية، واتجهوا إلى إثبات الحقائق الثلاث الآتية:

**1.1.2 - تشبع العقلانية بالقيم**: فلا مكان في العلم لعقلانية محايدة، فالعقلانية النظرية البرهانية تنفذ إليها القيم من طريقين اثنين هما:

أ - **طريق خارجي**، ويتكون من المجتمع والثقافة والتاريخ، فيقع استمداد معايير «المقبول العقلاني» من هذه المجالات، حتى إذا وقع الاختلاف فيما بينها رُتِّبَ بعضها على بعض بحسب ما هو أهم وأنسب، و «الأهم» و «الأنسب» هما نفسهما قيمتان.

ب - **طريق داخلي**، ويتكون من القيم النظرية مثل الدقة والبساطة والاتساق والقيمة الاكتشافية والقيمة التدليلية؛ ومن القيم التقليدية للعقلانية التي يبدو أن الجابري بلغ الغاية في التعلق بها: القيمة المنطقية والقيمة النسقية والصحة الكلية والاتصال والنظام والتوازن والترتيب والتقنين والمراقبة، علماً بأنه قد حدث تراجع عن هذه القيم التقليدية واستبدلت قيم أخرى مكانها، مثل القيمة السياقية ومبدأ الوظيفية واللاحتمية واللاتناهي في المكان والزمان واللاتناظر.

**2.1.2 - تشبع الوقائع بالقيم**: لما كنا نستعمل اللغة للتعبير عن الوقائع، فإن ألفاظ اللغة التي تحمل مفاهيم متأصلة في القيم الثقافية، لا تلبث أن تتوسط بيننا وبين الوقائع التي نريد وصفها، على أنه لا يهمنا وصف الوقائع لذاتها بقدر ما يهمنا أن تكون أوصافها مستجيبة لمقاصد معينة، مثل المصالح والتطلعات والرغبات، فننتقي من الوقائع ومن الأوصاف ما يكون أنسب وأفيد.

**3.1.2 - واقعية القيم**: لا تقل القيمة وجوداً عن الموضوع الخارجي، فهي كذلك تعمُر (بضم الميم) العالم كما تعمُره الموضوعات، فتخلع على هذه الموضوعات أوصافاً قيمية تنكشف لوجدان الإنسان، ثم إن القيمة ليست مجرد أمر ذاتي مرتبط بالانفعالات والعواطف والأحوال، بل إنها أمر يقبل التبليغ والفهم من لدن الغير كما يقبل النظر والتحليل المشترك. وإذا علمنا أن القيمة لا تنفصل عن العقل ولا عن الواقع، وأن الحدود بين الذاتي والموضوعي ليست بأوصاف الوضوح والإحكام والقطع التي يزعمها العقلانيون التقليديون، أمكننا أن نتصور توجه الباحثين المعاصرين إلى النظر في وسائل استثمار هذا التداخل بين القيم العملية والظواهر الواقعية.

وعلى هذا، يكون الجابري قد تسرع في استهلاك عقلانية متقادمة حملته على اعتقاد الخطإ والنقص في عقلانية التراث التي تجمع بين القيم الخلقية والوقائع الكونية؛ ولو أنه قام بواجبه في تمحيص إجرائية هذه العقلانية من زاوية ما استجد من المواقف بصدد العلاقة بين

القيم والواقع، لاتجه إلى الخروج عن اختياراته التجريدية والالتفات إلى أهمية الجانب العملي في الممارسة التراثية وأحقيته بالنظر والتحليل، ولكان أقرب إلى الشعور بضرورة استنباط الآليات الخاصة التي أنتجت المضامين التراثية إنتاجاً.

## 2.2 ـ تداخل القيمة الروحية والعلم

رأى الجابري في الجمع بين القيمة الروحية والعلم تدخلاً للغيب في المعرفة العلمية، ووجد نماذج هذا الجمع متأصلة في المواقف العرفانية، مثل «دمج الدين في الفلسفة» و «دمج الفلسفة في الدين»، و «مبدأ تزكية النفس»...، فاشتغل بالاعتراض عليها، وتتبع كلام رجالاتها بالنقد ونسبهم إلى غياهب التضليل وظلمات السفسطة، دافعاً عن نفسه تهمة التحامل عليهم، قائلاً: «ما حاولنا القيام به ليس بهدف حرب إيديولوجية بل هو في إطار تحليلنا النقدي للنظم المعرفية في الثقافة العربية»[15].

ولا يخفى أن الفصل بين القيم الروحية والممارسة العلمية الذي اشتغل بها الجابري مستمد من مبدإ العلمانية السياسي الذي يقضي بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية (أو الدنيوية)؛ ويكفي أن نتتبع مراحل تقويمه للتراث لكي نتبين آثار هذا المبدإ في أحكامه على التراث[16]، فقد أقصى الإنتاج العرفاني إقصاء تاماً، واعتبره دخيلاً على الثقافة العربية الإسلامية. ومعلوم أنه ليس في التراث قسم أشد منه تعلقاً بالقيم الروحية والمعاني الربانية، ولا أشد أخذاً بهذه القيم والمعاني في العلوم؛ ثم جنح إلى التحفظ بشأن القسم البياني واعتبر علومه لا ترقى إلى درجة اليقين. ومعلوم كذلك أنه ليس في التراث قسم أشد منه تشبعاً بالقيم العقدية، ولا أشد تمسكاً بهذه القيم في العلوم؛ ولم يستثن إلا القسم البرهاني على طريقة من اشتهر بالقول بضرورة الفصل بين الحكمة والشريعة، من أمثال ابن رشد؛ فإذن، يكون المعيار الذي استبعد به الجابري العرفان واستضعف به البيان واستبقى به البرهان الخالص هو، في نهاية المطاف، مبدأ العلمانية.

والحق أن هذا المبدأ لا يمكن أن يُفيد في تقويم الحقيقة الإسلامية العربية التي قامت على أساس مبدإ اشتمال العمل الديني على العمل السياسي؛ والشاهد على ذلك ما أثاره هذا المبدأ من ردود وردود على الردود منذ ما يقرب من قرن من الزمن، وما زال بين أخذ ورد إلى يومنا هذا عند جمهور الباحثين؛ وقد صار الجابري مؤخراً إلى القول بأن مفهوم العلمانية مفهوم يكتنفه الالتباس ويحسن تجنبه، مستبدلاً مبدأ العقلانية والديموقراطية

---

(15)الجابري، **بنية العقل العربي**، ص .391.

(16)يقول الجابري بهذا الصدد: «إن الفلسفة في الأندلس ـ فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ـ قد تأسست على العلم، على الرياضيات، والمنطق، مما سيجعل منها فلسفة علمية «علمانية»»، **نحن والتراث**، ص .174.

مكانه[17]، لكن هذا الاستدراك لا يفيده كثيراً، لأن تقويمه للتراث قد خضع لهذا المبدإ أيما خضوع، فجاء تداركه بعد فوات أوانه.

### 3.2 - تداخل القيمة الحوارية والصواب:

نقصد بالجمع بين القيمة الحوارية والصواب، خاصية التناظر التي يتميز بها التراث والتي تتجلى في اشتراك الجماعة من العلماء والنظار في طلب الصواب والظفر بالحقيقة؛ ويبدو أن هذا المفهوم الجماعي للصواب لم يلفت انتباه الجابري، ولا حضر في أفق تقويمه، وإن كانت قد استوقفته المناظرة المشهورة التي دارت بيت مَتّى بن يونس وأبي سعيد السيرافي[18]، لأن ما كان يعنيه من هذه المناظرة هو التصارع بين نظامين معرفيين متباينين: النظام البياني والنظام البرهاني وغلبة الأول للثاني، خلافاً لما تقضي به قوانين العقلانية كما يراها، على أنه لو تأمل النموذج الحواري الإسلامي، لتبين أن العقلانية التي ينبني عليها لا يمكن أن تقاس بمعايير العقلانية التي يدعو هو إليها؛ فهذه ثمرة العقل المجرد، بينما العقلانية التناظرية هي ثمرة ما نصطلح عليه باسم «المعاقلة الحية»؛ والمعاقلة تختلف عن العقل من الوجوه التالية:

أ ـ أنها ليست **جوهراً** قائماً بالنفس الإنسانية، وإنما فعالية يدخل فيها الإنسان عندما يتجه إلى طلب الصواب في أمر من الأمور، مثلها في ذلك مثل الفعالية السمعية التي تحصل له عندما يتجه إلى تلقي كلام الغير.

ب ـ أن المعاقلة ليست فعلاً ينفرد به الإنسان، بل يحصل **بالتعاون والتشارك** مع الغير، أي بالاحتكاك مع الجماعة.

ج ـ أن المعاقلة متجهة إلى **العمل**، فكل علم حاصل بهذه الطريقة يكون باعثاً على العمل داخل الجماعة ومقيداً لسلوكات أفرادها.

د ـ أن القيمتين اللتين تضبطان المعاقلة ليستا هما الصدق والكذب المجردين، وإنما هما **الاتفاق والاختلاف**؛ وبما أن كل فرد يشترك مع غيره في تعقيل المسائل المطروحة، فإن الاتفاق مع هذا الغير هو الذي يدفعه إلى العمل، والاختلاف معه هو الذي يؤدي به إلى التعثر والوقوف دون العمل. وبهذا الاعتبار، تكون المعاقلة هي كل تعقل يحصل بطريق الاتصال بالجماعة، ملتزماً قواعدها الأخلاقية وقوانينها المنطقية، طلباً لإنجاز عمل مشترك.

ويترتب على ذلك أن ما يسمى بـ «العقلانية» بأوصافها المعلومة التي حملتها الآليات الاستهلاكية إلى التراث، إنما هو عملية تجريدية خضعت لها المعاقلة من وجهين:

---

(17) حسن حنفي/ محمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب**، ص. 45-46.

(18) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص. 255-260؛ **بنية العقل العربي**، ص. 46-48.

أ ـ أن «العقلاني» يعمد إلى إقصاء جانب **المشاركة** الذي يقوم على مبدإ الإقرار للغير بنفس الحقوق التي للذات وبنفس الواجبات التي عليها.

ب ـ أن «العقلاني» يعمد إلى إقصاء جانب **العمل** الذي ينبني على مبدإ التقيد بمقتضيات السلوك الخلقي.

وحيث إن الجابري وقف عند هذه الآليات الاستهلاكية الفاقدة لأسباب الاشتراك ولدواعي العمل والموغلة في النظر المجرد «المتوحد»، فإنه حُرِم الوسائل لتحصيل الإدراك بالخصوصية الحقيقية للتراث والشعور بالحاجة إلى اصطناع آليات **عملية جماعية** مناسبة لهذه الخصوصية.

حاصل الكلام في هذا الفصل أن نموذج الجابري قد وقع في خطإ التفاوت بين القصد والفعل، فإن ظهر في منطلقه مستهدفاً الأخذ بالنظرة الشمولية وطلب النظر في الآليات، فإنه لم يلبث أن اشتغل بأسباب الرؤية التجزيئية وبمنهج الاجتزاء بالمضامين التراثية كما يتجلى ذلك في توسله بآليات عقلانية تجريدية وبآليات فكرانية تسييسية أضرت بالمبادىء التراثية الثلاثة، وهي: مبدأ تداخل القيمة الخلقية والواقع، ومبدأ تداخل القيمة الروحية والعلم، ومبدأ تداخل القيمة الحوارية والصواب؛ فقد استند إلى مبدإ **الموضوعية** للفصل بين الأخلاق والواقع، وإلى مبدإ **العلمانية** للفصل بين الروح والعلم وإلى مبدإ **النظر المُتوحّد** أو ما يمكن أن نسميه بمبدأ «**النَّظَرانية**» للفصل بين الحوار والصواب.

وبهذا، نكون قد أتينا على تمام التدليل على دعوى التعارض التي أفردنا لها هذا الفصل الثاني، والتي تقضي بوجود تعارضين في أصل النموذج التقويمي للجابري، وهما: التعارض بين القول بالرؤية الشمولية والعمل بالرؤية التجزيئية والتعارض بين القول بالنظر في الآليات والعمل بالنظر في المضامين.

# الفصل الثالث

## القصور في فقه الآليات
## والبناء المتهافت لنموذج الجابري

لقد اتضح مما تقدم أن الآليات الاستهلاكية التي استخدمها الجابري في تقويم التراث تنبني على مبادىء ثلاثة تعارض المبادىء التراثية الأصلية؛ وهذه المبادىء المعارضة هي: مبدأ الموضوعية ومبدأ العلمانية ومبدأ النظر المتوحد، كما اتضح أيضاً أن الجابري لم يباشر قط نقد هذه المبادىء المنقولة، بحيث يراعي في هذا النقد أحدث مستجدات البحث العلمي كما يراعي فيه أرسخ مقتضيات الخصوصية التراثية؛ إذ لو أنه قام بنقد هذه الأسس من هاتين الجهتين، لتبين حدود الطابع العقلاني التجريدي للموضوعية، فلم يهمل الجانب العملي المتمثل فيما أسماه بـ «نظام البيان»، ولتبين أيضاً حدود الطابع الفكراني التسييسي للعلمانية، فلم يُقْص الجانب الروحي المتجلي فيما يسميه بـ «نظام العرفان»، ولتبين أخيراً ضيق الطابع العقلاني الفرداني للنظر المتوحد، فلم يغفل الجانب الحواري المتأصل في كل مناحي التراث.

لكن إذا كان الجابري قد فاته نقد المبادىء الأساسية التي تستند إليها الآليات الاستهلاكية التي نظر بواسطتها في التراث، فهل تدارك ما فاته بالدخول في فحص ونقد الآليات الاستهلاكية نفسها قبل إنزالها على المادة التراثية؟

إن من ينظر في كتب الجابري الثلاثة المذكورة أعلاه، ويتأمل في السياقات التي وردت فيها الآليات الاستهلاكية التي استخدمها في بناء نموذجه التقويمي، سواء صرح تصريحاً باقتباسها من الغير أو لَمَّحَ عن قرب أو بعد إلى هذا الاقتباس أو دخل في العمل بها من غير التنبيه عليه، لا صراحة ولا ضمناً، فإنه لا يظفر بأكثر من تعريفات مجملة لهذه الأدوات المنقولة، تعريفات لا تتعدى ذكر بعض الخصائص والإشارة إلى بعض المصادر؛ وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لمطلب تحديد إجرائية هذه الأدوات، فما الظن بالنسبة لما هو مطلب أخص وأقوى كالنقد الذي هو اشتغال بالاعتراض على هذه الآليات حتى تُمْتَحَن كفايتها الوصفية والتفسيرية وتُختبر موافقتها للمجالات التراثية التي أقحمت فيها!

ولما كانت معالجة الجابري للتراث مفتقرة إلى هذا النقد الضروري، حُقَّ للقارىء أن يتحفظ في النتائج التي تُوُصِّل إليها وسائله، إن لم يذهب به هذا التحفظ إلى حد التشكك في قيمتها الإجرائية، وإلى التساؤل، في نهاية المطاف، عن درجة استيعاب تقنيات هذه

الوسائل من لدن مستعملها. فمن يترك نقد أداة لم يتول بنفسه صنعها، فلا يبعد أن يكون هذا الترك راجعاً إلى عدم التمكن منها؛ ومن لم يتمكن من الأداة التي يعمل بها، لا يبعد أن يسيء استعمالها.

لهذا، نتجه إلى فحص مدى استيعاب هذا الناقد للآليات الاستهلاكية التي استخدمها بصوغ الدعوى التالية، نسميها «**دعوى القصور الآلي لنموذج الجابري**»، وهي:

**إن عدم وقوف الجابري على دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في نموذجه التقويمي أفضى به إلى اتخاذ مسلك في تجزيء التراث يخل إخلالاً بالمقتضيات التقنية والشروط الإجرائية لهذه الآليات.**

بادئ ذي بدء، يمكن القول بأن مجموعة الآليات المنقولة التي توسل بها الجابري، لا تشكل نسقاً متماسكاً، وذلك، من جهة، بسبب تضارب اقتضاءاتها المنهجية والمعرفية فيما بينها؛ ومن جهة ثانية، لعدم إيراده المعايير التي بمقتضاها تم له تخيّر هذه الآليات من مجالات متنافرة، مثل البنيوية والتكوينية والعقلانية والجدلية؛ والحق أنه لو قام بتحديد معاييره في هذا الانتقاء، للَزمه، لحصول التنسيق بينها، أن يصرف هذه الآليات عن دلالاتها ووجوه إجرائيتها في مجالاتها الأصلية المتعارضة، مما يخرجها عن فائدة النسبة إلى هذا المجال أو ذاك؛ وحيث إنه لم يعين معاييره، جاءت وسائله الوصفية والتحليلية مضطربة ومتفرقة، يتجه كل منها إلى جهة منهجية أو معرفية مستقلة، انعكست آثار اضطرابها وتفرقها التجزيئية على تحليله للثقافة العربية.

وحتى نتبين جوانب هذه الآثار وأشكالها في مشروعه التقويمي، نقف عند أبرز الآليات التي استخدمها، وهي: «آلية تخصيص العقل» و «آلية المقابلة» و «آلية التقسيم» و «آلية المماثلة».

## 1 ـ آلية تخصيص العقل

يقول الجابري في مطلع الفصل الأول من كتابه **تكوين العقل العربي**: «نحن عندما نستعمل عبارة العقل العربي فإننا نستعملها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل [...]، بل نحن نجتهد في التزام التصور العلمي في أقصى مراتبه»(19)؛ يتمثل هذا التصور العلمي الأرقى عنده في القول بأن العقول خاصة ومتعددة تختلف باختلاف مجالات الفعالية الثقافية، لكن هذه الدعوى يرد عليها الاعتراضان الأساسيان التاليان:

أ ـ إن ما أسماه بـ «التصور العلمي في أرقى مراتبه» لا يمكن التسليم به؛ فالمصادر الفرنسية التي اعتمدها في بناء منظوره العلمي من العقل والتي ذكر بعضها تنتمي إلى

(19) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص 26.

النصف الأول من هذا القرن، إن لم يكن بعضها ينتمي إلى فترة قبلها. ولا أحد ينكر التطور الذي حصل في النظرة العلمية إلى «العقل» و «العقلانية» منذ ذلك التاريخ بفضل تكاثر الدراسات العلمية الجادة والحاسمة والتي لا يُعقل أن يستغني عنها الباحث المسؤول أو يتجاهلها[20].

ب ـ إن ترجمة وتأويل الجابري لقولة فقيه العلم السويسري «غونزيت»[21]، التي جعلها حجر الزاوية لنظريته في العقل باطلان؛ وبيان بطلانهما وقوعهما فيما يسمى بخطإ «نقض المعنى»[22]، ذلك أن النص الفرنسي لهذه القولة التي لم يذكر الجابري المصدر الذي اقتبسها منه والذي هو كتاب **الرياضيات والواقع**، هو التالي:

La logique est la physique de l'objet quelconque.

وقد نقلها إلى العبارة العربية التالية: «المنطق عبارة عن فيزياء موضوع ما»[23]. ثم أوّلها بالمعنى الآتي: «إن المنطق أو العقل هو في نهاية التحليل جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما، وهكذا فكلما توفر لدينا موضوع ذو خصوصية واضحة أمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص»[24].

أما الترجمة السابقة فهي فاسدة؛ والدليل على فسادها هو أنها تحمل معنى مناقضاً للمعنى الأصلي للعبارة الفرنسية؛ فدلالة المقابل العربي هي أن المنطق يدرس موضوعات معينة ومخصوصة، ويستخرج قوانين كل منها، بينما دلالة الأصل الفرنسي هي أن المنطق يدرس كل الموضوعات، أياً كانت، بمعنى أن القوانين التي يستخرجها ليست خاصة بهذا الموضوع أو ذاك، وإنما شاملة لكل الموضوعات، كائنة ما كانت، وشتان بين الدلالتين. ويبدو أن من أقرب النقول إلى معنى الأصل الفرنسي أن نقول «المنطق عبارة عن فيزياء كل موضوع، كائناً ما كان».

وأما المعنى الذي تأوّل به الجابري قول «غونزيت»، فهو أن الموضوعات متعددة، وأن تعددها يؤدي إلى تعدد أنواع القواعد المنطقية التي تنضبط بها؛ فيكون بذلك لكل موضوع متميز منطق أو عقل متميز. وليس هذا قط مقصود «غونزيت» من عبارته السابقة، ونستدل على ذلك من الوجهين التاليين:

أ ـ **مفهوم الموضوع**: وردت هذه العبارة عند «غونزيت» في سياق معالجته لمفهوم

---

(20) طه، عبد الرحمان، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص .153-169.

(21) Ferdinand GONSETH.

(22) المقابل العربي لـ Contresens.

(23) F. GONSETH, **Les Mathématiques et la Réalité**, Ed. Albert BLANCHARD, 1974, p. 154-173.

(24) الجابري، **تكوين العقل العربي**،ص. 25-26.

«الموضوع»، حيث بيّن أن وضع هذا المفهوم لا يختلف عن وضع «العدد» و «الخط»، من حيث تكوينه وتوسل المُدرِك به، فهو حاصل في الذهن بواسطة عمليتين: عملية «التجريد» التي تقتضي عزل بعض العناصر في الشيء المدرَك وإقصاء الباقي من مجال الإدراك، ثم عملية «التقريب» التي تقتضي الاكتفاء ببعض الأوصاف الإجمالية والسمات الاختزالية لهذا الشيء[25]؛ وبهذا، يكون «الموضوع» هو بالذات أحد الأشكال **الطبيعية الأولية** التي تظهر فيها المعرفة الإنسانية. ومن هنا، يتضح أن لمفهوم «الموضوع» عند «غونزيت» دلالة تقنية فلسفية تضاهي الدلالات الاصطلاحية لمقولات أخرى ذات وظيفة معرفية، مثل «الزمان» و «المكان»؛ أما الجابري فقد استعمل هذا اللفظ بمعنى مجازي موسع، فأطلقه على كل شيء، سواء كان موضوعاً خارجياً أو موضوعاً معنوياً كالمجال الثقافي.

**ب ـ الأصل الطبيعي للمنطق:** كان هدف «غونزيت» في كتابه المذكور أن يَرُد المفاهيم والقوانين العلمية الرياضية والهندسية والمنطقية إلى أصول في التجربة الطبيعية للإنسان، فاجتهد في بيان أن المبادىء المنطقية، مثل «مبدإ الهوية» و «مبدإ عدم التناقض» و «مبدإ الثالث المرفوع»، وكذلك الاستدلالات المنطقية يمكن ردها إلى القوانين التي تُنظم العلاقات بين الموضوعات، كائنة ما كانت، حتى إن أصول المنطق تبدو وكأنها بمنزلة نظرية تمهيدية في الوجود الموضوعي؛ فأين من هذا ما ذهب إليه الجابري، من أن المنطق يتقلب بتقلب خصوصيات المجالات الثقافية المدروسة! وعليه، فلا شيء أبعد عن مراد «غونزيت» من أن نقول بأن المنطق هو مجموعة من القواعد التي تُحدِّد مجالاً ثقافياً مخصوصاً؛ ولا أدل على ذلك من تنصيص «غونزيت» على لفظ «الفيزياء» في تعريفه للمنطق، فالمقصود بهذا اللفظ الذي يعني «الطبيعة» هو الإشارة إلى أن المنطق علم طبيعي، لا يختلف عن علم الفيزياء إلا في كونه يبحث في الموضوع من حيث عمومه أو شموله، بينما هي تبحث فيه من جهة مخصوصة!

وباختصار، إن التصور العلمي الأرقى للعقل الذي يدعي الجابري تحصيله والتوسل به في بناء نظرية للعقل العربي مدخول من جانبين اثنين:

أ ـ تقادم دراسات فقه العلم (أو «الابستيمولوجيا») التي استند إليها.

ب ـ فساد فهمه لعبارة «غونزيت»، إذ حملها على نقيض ما تدل عليه.

أما الجانب الأول، فيبطل دعواه بأن تصوره للعقل يمثل أرقى مراتب الاجتهاد العلمي؛ وأما الجانب الثاني، فيكشف عن تهافت الأسس النظرية التي قام عليها مفهومه للعقل. ولما كان تصوره للعقل متقادماً ومتهافتاً، فإنه انجرَّ إلى الكلام عن تعدد العقول وإلى

---

(25)المقابل العربي لـ Schématisation.

إقرار التجزئة المعرفية أسلوباً مشروعاً لتقويم التراث.

## 2 ـ آلية المقابلة

من المعلوم أن المقابلة تكون من وجهين اثنين، **أحدهما** مقابلة الشيء بما يوافقه، فتكون حقيقة هذه المقابلة هي المطابقة بين الشيئين؛ **والثاني** مقابلة الشيء بما يخالفه، فتكون حقيقة هذه المقابلة هي المعارضة بين الشيئين. ولكل من المطابقة والمعارضة شروط منطقية معلومة نريد أن نتبين مدى قيام الجابري بها فيما وضعه من مقابلات في مجال المعقول واللامعقول.

يستعمل الجابري مصطلح «المعقول الديني» ويعرفه بواسطة التقسيم، فيقول إن أقسامه ثلاثة: «الاعتقاد في وحدانية الله» و «الاعتقاد بإمكان معرفة الله بالنظر إلى الكون» ثم «الاعتقاد في النبوة»؛ فإذا كانت هذه الاعتقادات الثلاثة تتصف عنده بالمعقولية، فما وجه نسبة هذه المعقولية إلى المعقولية التي يصف بها ما يدعوه باسم «المعقول العقلي»؟ أيشترك المعقول الديني مع المعقول العقلي في أصل معقولي أعم أم هو على العكس من ذلك معقول مستقل بذاته لا يشاركه المعقول العقلي في شيء؟ أو قل، بإيجاز، هل بين المعقولين توافق أم تعارض؟

إذا نحن وضعنا في الاعتبار أن الجابري يقول بمطابقة اللامعقول العقلي لنقيض المعقول الديني[26]، صرنا إلى التسليم بأن المعقول الديني يطابق في أصل المعقولية المعقول العقلي؛ لكن هذا التسليم يمنعه أمران اثنان: **أحدهما**، أخذه بمبدإ التمييز بين المعقولين الذي يظهر في تخصيص كل منهما باسم معين؛ **والثاني** اعتباره لكل فلسفة دينية تغوص في الإشكالات الميتافيزيقية والأخلاقية وتجاوز مبدأ الإقرار بالاعتقادات الثلاثة المنصوص عليها أعلاه، فلسفة لاعقلانية؛ وعلى العكس من ذلك، إذا أخذنا بعين الاعتبار هذين الأمرين: التمييز بين المعقولين: العقلي والديني، ثم لاعقلانية الفلسفة الدينية، صرنا إلى التسليم بأن المعقول الديني عنده يعارض في أصل المعقولية المعقول العقلي، لكن هذا التسليم هو الآخر يمنعه إنزال الجابري اللامعقول العقلي منزلة النقيض للمعقول الديني؛ وهكذا، فسواء قلنا بتماثل المعقولين: الديني والعقلي، أو قلنا بتباينهما، وقعنا في التناقض، وفقد مفهوم «المعقول الديني» بذلك كل فائدة إجرائية.

أما إذا نحن سلمنا بصحة استعمال الجابري لمصطلح «المعقول العقلي»، فإن هذا التسليم يترتب عليه أن هذا المفهوم يحتمل معاني ثلاثة تختلف باختلاف مراتب العقل؛ فلما كان العقل عنده عقولاً ثلاثة: **عقل حصيف** أساسه البرهان، **وعقل ضعيف** أصله

---

(26) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص .140.

البيان، **وعقل سخيف** سببَهُ العرفان، فإن مصطلح «المعقول العقلي» يصير قابلاً لأن يُحْمَل على أحد المعاني الثلاثة الآتية: المعقول البرهاني ونقيضه اللامعقول البرهاني أو المعقول البياني ونقيضه اللامعقول البياني أو المعقول العرفاني ونقيضه اللامعقول العرفاني؛ وعلى هذا، فإن ما يسميه الجابري باسم المعقول الديني لا يمكن إلا أن يكون مطابقاً في معناه لمعنى «المعقول البياني». لكن هذه النتيجة توقعنا في إشكالات منهجية يصعب حلها ولا ينفع معها إلا الإقرار بتهلهل البناء النظري عند الجابري؛ ذلك أنه يقول بوجود جدلية بين المعقول الديني واللامعقول العقلي بحيث يصير الأول بموجبها محدداً للثاني، فيتعين علينا معرفة طبيعة اللامعقول العقلي الذي يكون متحدداً بالمعقول الديني[27]، أهو اللامعقول البرهاني أم اللامعقول البياني أم اللامعقول العرفاني؟

لما كان الجابري يجعل من اللامعقول العقلي نقيض المعقول الديني، فقد لزم أن يكون اللامعقول العقلي مطابقاً للامعقول البياني دون سواه؛ لكن الجابري لم يتقيد بما تلزمه به مسلماته ومقتضيات منطق المراتب، فطابق بَيْنَ اللامعقول العقلي واللامعقول البرهاني كما يشهد بذلك قوله: «لكن اللامعقول العلمي [...] يستخدم العقل وخطابه واستدلاله ليبرهن في النهاية أن العقل عاجز، وهذا ما أسميه باسم **اللامعقول العقلي**، إنه خطاب يبني نفسه عقلياً بمقدمات واستنتاجات وبالعقل ليقيم الدليل في نهاية الأمر على عجز العقل»[28].

ولا يقف الفساد المنطقي في تعريف الجابري للامعقول العقلي عند حد مطابقته بما لا ينبغي مطابقته به، وهو اللامعقول البرهاني، بل يتعداه إلى الإخلال بشرط من شروط الحد وهو الاطراد؛ ومقتضى الاطراد أنه متى وُجد الحد وُجد المحدود، لأنه لو لم يكن مطرداً لما كان مانعاً لكونه أعم من المحدود، ويظهر هذا الإخلال في كون التعريف الذي وضعه الجابري للامعقول العقلي لا يمنع من دخول ما يُعرف باسم «مسائل حدود الصورية» فيه، وتختص هذه المسائل بالبرهان على أن عجز العقل البرهاني عجز ذاتي لا انفكاك للعقل عنه، مهما أوتي من التقنيات الحسابية والصورية[29]؛ وإذا كان الأمر كذلك، فأي تناقض أكبر من أن تُنْعَت أكثر المسائل تغلغلاً في البرهانية بكونها مندرجة تحت اللامعقول العقلي!

بالإضافة إلى الإخلال بشرط الاطراد، يستعمل الجابري مفهوم «اللامعقول العقلي البرهاني» استعمالاً يجعله دالاً على معنى «استقالة العقل» أكثر مما يدل عليه مفهوم «اللامعقول العقلي البياني»؛ وهذا يخالف ما يعرف بقانون قلب المراتب الذي يقضي بأنه

(27) المصدر نفسه، ص .136.

(28) المصدر نفسه، ص .159.

(29) طه، عبد الرحمان، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص. 55-58.

إذا كان أحد الأمرين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معين، فإن نقيض الثاني يكون أقوى من نقيض الأول في التدليل على نقيض المدلول:

فلما كان المعقول البرهاني أقوى دلالة على استقامة العقل من المعقول البياني، فبمقتضى هذا القانون يكون اللامعقول البياني أقوى دلالة على استقالة العقل من اللامعقول البرهاني، بحيث كل ما كان معقولاً بيانياً، فلا يمكن أن يكون معقولاً برهانياً، بينما كل ما كان لامعقولاً برهانياً قد يكون معقولاً بيانياً؛ وفي هذا إفادة ببقاء العقل ودوام استقامته فيما دون مرتبة البرهان، خلافاً لما يدعي هذا الباحث من أن اللامعقول البرهاني دال على استقالة العقل استقالة كلية.

وإذا كان الجابري قد أخطأ في جعل اللامعقول العقلي، من حيث صورته المنطقية، مطابقاً للامعقول البرهاني، مخالفاً بذلك قوانين المنطق التي تقضي بأن يكون هذا اللامعقول مطابقاً للامعقول البياني الذي هو أقوى لامعقولية، فإنه أخطأ كذلك في جعله، من حيث مضمونه المعرفي، مطابقاً للعرفان ومتحدداً جدلياً بالدين، علماً بأن مقتضى هذا التحدد الجدلي أن يكون تَبَيّن أوصاف الدين كافياً لتبين أوصاف العرفان، إذ كل ما اتصف به الدين سوف يتصف العرفان بنقيضه. ويقوم هذا الخطأ المضموني في كون المطابقة بين اللامعقول العقلي والعرفان تترتب عليها الشناعتان التاليتان:

أ ـ أن العرفان يكون في ذات الوقت دينياً و «لا دينياً»، دينياً بمقتضى التقابل الخاطىء الذي أخذ به الجابري، و «لا دينياً» بموجب تصحيح هذا التقابل، ذلك أنه إذا سلمنا بمسلكه في المقابلة، وجعلنا نقيض المعقول الديني هو عين اللامعقول البرهاني، لزم أن يكون المضمون الحقيقي للامعقول البرهاني هو المعرفة اللابرهانية؛ ومعلوم أن المعرفة اللابرهانية تشمل المعرفة البيانية، فيكون العرفان الذي طابق الجابري بينه وبين المعرفة اللابرهانية بيانياً أي دينياً؛ أما إذا صححنا منهجه في المقابلة وجعلنا نقيض المعقول الديني هو عين اللامعقول البياني، فإن المضمون الحقيقي للامعقول البياني هو المعرفة اللابيانية؛ ومعلوم أن المعرفة اللابيانية تشمل المعرفة العرفانية فيكون العرفان لا دينياً، ما دام كل ما هو ديني بيانياً.

ب ـ أن الدين يصير مجتمعاً إلى اللادين، فقد ادعى الجابري أنه ليس هناك «قديماً ولا حديثاً معقول متحرر تماماً من اللامعقول»[30] مع أن هذا الادعاء يناقض مبدأ استقلال النظم المعرفية الذي يقول به؛ فلو سلمنا جدلاً بهذا الادعاء، للزم عن هذا التسليم أن يراجع الجابري كثيراً من أحكامه عن التراث ويتراجع عن جل مواقفه منه، ذلك أنه إذا صح أن اللامعقول لا يفارق المعقول، صح معه أن المعقول البرهاني لا يفضل البيان والعرفان إلا

---

30) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص .141.

أفضلية تَحَكُّم لا أفضلية تدليل، ما دام اللامعقول يدخل عليه كما يدخل عليهما، وأنه لا يصلح أن يكون ميزاناً نزن به البيان والعرفان إلا بالقدر الذي يكون به البيان والعرفان صالحين بدورهما لأن يكونا معيارين نعاير بهما البرهان.

لكن السياق الذي ورد فيه هذا الادعاء يرفع كلياً احتمال تعميم اللامعقول على مختلف الأنظمة المعرفية، إذ يبقى مبدأ الادعاء محصوراً في دائرة المعقول الديني، فهو وحده المعقول الذي يجوز أن يخالطه اللامعقول الذي ليس هو إلا العرفان، فيكون الدين متداخلاً مع اللادين؛ ويتخذ هذا التداخل بين الدين بالمعنى البياني واللادين بمعنى العرفان صورتين اثنتين: **إحداهما**، صورة التماثل، ويُستفاد ذلك مما جاء في حديث الجابري الغريب عن «الزمن الثقافي» في معرض كلامه عن هجرة المثقفين والعلماء العرب المعاصرين من المعقول إلى اللامعقول[31]؛ **والثانية**، صورة التواصل، ويُستفاد ذلك من مبدإ جعل الدين امتداداً لتطور الفكر السحري الأسطوري[32].

والحاصل أن استخدام الجابري لآلية المقابلة يخرج خروجاً عن الضوابط المنطقية المقررة فيها، سواء ما تعلق منها بالمطابقة أو ما تعلق منها بالمعارضة، فقد طابق بين اللامعقول العقلي ونقيض المعقول الديني، فتأدى إلى المطابقة بين المعقول العقلي والمعقول الديني، كما طابق بين اللامعقول العقلي واللامعقول البرهاني مع إهماله المطابقة المشروعة بين اللامعقول العقلي واللامعقول البياني؛ ثم طابق بين اللامعقول العقلي والمعقول العرفاني مع فتح الباب لدخول المعقول الديني في المعقول العرفاني بموجب قوله بمبدإ عدم انفكاك المعقول عن اللامعقول، فيصير المعقول الديني عنده بمنزلة اللامعقول العقلي، خلافاً للمسلمة التي صرح بها.

## 3 ـ آلية التقسيم

حدد الجابري موضوع مشروعه التراثي بكونه يقوم في دراسة الأنظمة المعرفية التي اختص بها التراث العربي، وعرَّف لنا في مطلع كتابه: **تكوين العقل العربي** النظام المعرفي بأنه: «جملة من المفاهيم والمبادىء والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية»[33]، ثم دخل في تقسيم هذه الأنظمة ذاكراً منها ثلاثة هي: «البرهان» و «البيان» و «العرفان»، وفي بسط الكلام في كل منها وفي وجوه العلاقة القائمة بينها، وأجمل القول

(31)المصدر نفسه، ص. 37-54.

(32)جاء ذلك صريحاً في كتابات الجابري السابقة على **نحن والتراث**، مثل **دروس الفلسفة**، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص .25-37، وضمنياً في كتاباته اللاحقة، مثل ربطه «العرفان» بالسحر والأسطورة، مع أن العرفان هو ثمرة التعمق في المسائل الدينية الشرعية.

(33)الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص .37.

فيها في خاتمة كتابه الثاني: **بنية العقل العربي**، قائلاً: «فالبيان كفعل معرفي هو الظهور وإظهار الفهم والإفهام، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية الخالصة، علوم اللغة وعلوم الدين [...]، وكنظام معرفي هو جملة من المبادىء والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذاك بنيته اللاشعورية[...]، وأما العرفان كفعل معرفي فهو ما يسميه أصحابه بـ «الكشف» أو «العيان»، وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه لتقدم له ما يعتقده العرفانيون بأنه «الحقيقة» الكامنة وراء ظاهر نصوصه [...]، [وكنظام معرفي يتمحور] حول قطبين رئيسيين، أحدهما يستثمر اللغة بتوظيف الزوج الظاهر/ الباطن، والثاني يخدم السياسة [...]، وذلك بتوظيف الزوج الولاية/ النبوة، وأما البرهان كفعل معرفي هو استدلال استنتاجي، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة، ترجمة كتب «أرسطو» خاصة، [وكنظام معرفي، يتمحور] حول قطبين: أحدهما يخص المنهج ويوظف الزوج الألفاظ/ المعقولات [...]، والآخر يخص الرؤية ويوظف الزوج الواجب/ الممكن»[34].

ونريد هنا تحقيق مذهب هذا الناقد في التقسيم، حتى نتبين مدى حفظه لشروطه المصحِّحة والمكملة كما تنص عليها نظرية التقسيم المنطقية. لكن نود، قبل الدخول في هذا التحقيق، إبداء ملاحظتين بصدد تعدد مناحي النظام المعرفي ونسبة هذا النظام إلى البنية اللاشعورية.

أما تعدد مناحي البرهان والبيان والعرفان، فإن كلاً منها يبدو مشتملاً على مظاهر ثلاثة هي: «الفعل المعرفي» و «الحقل المعرفي» و «النظام المعرفي»، وقد ذكرها الجابري في نهاية تطوافه على التراث، من غير التمهيد النظري لها ولا توظيفها توظيفاً إجرائياً في صلب بحثه ونقده، حتى إن القارىء لينساق، لغياب هذا التقديم وهذا الاستخدام الإجرائي، إلى قصر البرهان أو البيان أو العرفان على معنى «النظام» من دون «الحقل» و «الفعل».

وأما البنية اللاشعورية، فليس من شك أن «البنية» مفهوم حصّل كفاية علمية لا نزاع فيها، ورُتِّبَت له قوانين صورية رياضية معلومة، وأن «اللاشعور» هو الآخر اختبرت قوته الإجرائية واستقامت له كفاية وصفية وتفسيرية مرضية، لكن ما لا يمكن التسليم به للجابري هو أن يُسند «اللاشعور» إلى «البنية» في الثقافة العربية التي ينظر فيها.

يبدو من سياق كلام هذا المؤلف أنه يستعمل «البنية اللاشعورية» بالمعنى الذي يستعمل به «اللاشعور» في ميدان التحليل النفسي، أي بنية دفينة في غياهب نفوس جماعة

(34) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص. 574-575.

علماء الإسلام على غرار اللاشعور الفردي، مع أن ما اتخذه من أدوات وما ساقه من أحكام وما سلكه من طرق، ليس فيها شيء مما نعلمه عند محللي النفس في تحليلاتهم للاشعور وبالخصوص اللاشعور الجمعي، ولم تخرج عن معهود الأدوات والطرق والأحكام عند من لا يطمع في أكثر من تحليل «الجانب الشعوري» من الثقافة، من أمثال محللي النصوص أو الناظرين في الخطاب؛ ولا أدل على ذلك من أن الآليات التي وقف عندها، استمدها مما دار عليها من خطاب علماء الإسلام، فهي مبثوثة في كتبهم بثاً، وقد جردوها ونقدوها ورتبوا قوانينها، حتى لا مزيد عليها. ومن ثمة، فلا يمكن لجهازه النظري أن يفيد في الكشف عن بنية باطنية، بنية قائمة في النفس الجماعية العالِمة (بكسر اللام) العربية؛ وادعاؤه بأن جهازه يمكن من ذلك، على الرغم من أنه لا يتبع طريقة التحليل النفسي، يوهم بأن هذا الجهاز يحتوي مضموناً وجودياً (أي «أنطولوجياً») لا نظن أنه يقبل هو القول به؛ فليس يغيب عن حصافة رجل «فقه العلم» أن الأجهزة النظرية التي نصطنعها للوصف أو التحليل أو التفسير ليست إلا حيلاً أو قل «ألعاباً» نبتدعها ابتداعاً لنلاحق ونقارب بها الظاهرة المدروسة، حتى يقوى سلطاننا عليها؛ ومهما بلغت من الكفاية الوصفية والتفسيرية، فإن هذه الأجهزة تظل غير مشاركة في وجود هذه الظاهرة ذاته، إذ يبقى دائماً في الإمكان أن نستبدل مكانها أجهزة أخرى لا تقل عنها إنتاجية إن لم تفقها، من غير ادعاء الاشتراك مع الظاهرة في الوجود ألبتة.

بعد هاتين الإشارتين إلى التعدد الدلالي والبناء اللاشعوري للنظام المعرفي، نمضي إلى النظر في التقسيم الثلاثي للأنظمة المعرفية.

### 1.3 ـ مغالطة ازدواج المعايير:

إن هذا التقسيم يقع فيما يعرف في اصطلاح المناطقة بمغالطة «ازدواج المعيار»، وتقوم هذه المغالطة في استخدام معايير متعارضة في بناء التقسيم وما يتعلق به من ترتيب، ذلك أن كل نظام في هذا التقسيم التراثي ينتمي إلى إطار مقولي مختلف: فالبرهان مقولة متعلقة **بالصورة الاستدلالية العقلية**، بينما البيان مقولة متعلقة **بالصيغة اللفظية**، والعرفان مقولة متعلقة **بالمضمون المعرفي**، وبهذا يكون الجابري قد اعتمد في تقسيمه معايير مختلفة هي «المنطق»، وهو معيار صوري عقلي، و «اللغة»، وهي معيار صُوري لفظي، و «المعرفة»، وهي معيار مضموني عقلي، وأخذ في كل قسم من أقسامه الثلاثة بواحد من هذه المعايير الثلاثة، بينما كان ينبغي أن يجمع بينها في تعيين كل قسم، حتى تستقيم منهجياً عملية التقسيم عنده.

وادعى هذا الناقد أن تقسيمه الثلاثي وارد عند القشيري في تفسيره **لطائف**

**الإشارات**، وعبر عن ابتهاجه للاهتداء إليه قبل الاطلاع عليه عند هذا الصوفي[35]. يبدو أنه لا مبرر لهذا الابتهاج، لأن القشيري، على ما نعلم عنه من ضبط المصطلحات وتدقيق المعاني، لا يمكن أن يقع في مثل هذا الخلط بين مستوى الصورة ومستوى المضمون، ويكفي الرجوع إلى التقسيم الذي ابتهج له الجابري لنتبين صحة ما نقول؛ فلم يذكر القشيري لفظة «العرفان»، وإنما ذكر لفظة «العيان» وهي دالة على معنى المنهج والصورة من دون المادة والمضمون، فيكون بذلك تقسيمه تقسيماً متعلقاً بالصورة وحسب، سواء كانت عقلية أو لغوية أو قلبية؛ والدليل على ذلك أن القشيري يورد تقسيماً ثلاثياً آخر، وهو، هذه المرة، تقسيم متعلق بالمضمون من دون الصورة، فيذكر عندئذ العرفان من بَيْن عناصره؛ وهذا التقسيم هو: «**العقل**» و «**العلم**» و «**العرفان**»، وقد ذكر التقسيمين مُجْتمعين في النص التالي: «نور في البداية هو نور **العقل** ونور في الوسائط هو نور **العلم** ونور في النهاية هو نور **العرفان**، فصاحب العقل مع **البرهان** وصاحب العلم مع **البيان** وصاحب المعرفة في حكم **العيان**»[36].

ولم يكتف الجابري بادعاء ورود تقسيمه عند القشيري، بل أخذ في تأول نص آخر للقشيري يذكر فيه معاني العرفان والبرهان والبيان وغيرها من غير أن يجعل منها مناهج متمايزة ولا أن يقصد ترتيبها، فوقع الجابري في الإخلال بوحدة النص واتساقه. ونحتاج إلى ذكر جزء من هذا النص حتى نكشف عن وجوه هذا التأول البعيد؛ وهذا الجزء هو: «الحمد لله الذي شرح قلوب **أوليائه بعرفانه**، وأوضح نهج الحق بلائح **برهانه** لمن أراد طريقه، وأتاح **البصيرة** لمن ابتغى تحقيقه، وأنزل الفرقان هدى وتبياناً على **صفيه** محمد صلى الله عليه وسلم معجزة وبياناً، وأودع صدور **العلماء** معرفته وتأويله وأكرمهم بعلم قصصه ونزوله، ورزقهم الإيمان بمحكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه ووعده ووعيده، وأكرم **الأصفياء** من عباده بفهم ما أودعه من لطائف أسراره وأنواره»[37].

لقد وقف الجابري عند تمييز القشيري بين فئة «العلماء» وفئة «الأصفياء»، لكنه أهمل فئة «الأولياء» المذكورة في النص من دون أن يعين مرتبتها من الفئتين السابقتين، وقد عرَّض سكوتُه هذا كلام القشيري لتهمة الحشو والاضطراب؛ إذ سيفهم من كلامه أنه ذكر «الأولياء» وأردفهم بـ «العلماء»، ثم عاد إلى ذكر «الأولياء» من جديد تحت اسم «الأصفياء»، وما نعلمه عن القشيري من حسن النظم وإحكام الترتيب يجعلنا نبرئه من أن تجري على قلمه مثل هذه العيوب.

ولا سبيل إلى استعادة تماسك نص القشيري إلا بأن نجعل من معنى «أولياء الله»

---

(35) المصدر نفسه، ص .300، الهامش، 35.

(36) القشيري، لطائف الإشارات، المجلد الثاني، تحقيق د. إبراهيم بسيوني، دار الكاتب العربي، القاهرة ص 194- 195.

(37) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 53.

معنى شاملاً وكلياً يندرج تحته معنى «العلماء» ومعنى «الأصفياء»، بل ومعنى «الأنبياء» كذلك، ألم يذكر **الصفي** محمداً صلى الله عليه وسلم بعد إشارته إلى «الأولياء» لاندراجه تحتهم، وهذا الاستعمال للفظ «الولي» جار على مقتضى الدلالة المعجمية له؛ وهكذا، يكون القشيري قد ساق كلامه ابتداء بصيغة العموم، فوصف «الأولياء» بجملة من الصفات العامة، ثم انتقل إلى التخصيص، فذكر منهم «العلماء» بصفاتهم و «الأصفياء» بصفاتهم.

ومتى صح أن القشيري استعمل صيغة العموم ثم خصصها، صح معه أن قول الجابري بأن «القشيري» يميز ابتداء في هذا النص بين ثلاثة طرق أو مناهج في المعرفة باطل، فما دام القشيري يستعمل لفظ «الأولياء» بمعنى عام، فلا يفيد الجابري في شيء التمييز بين طرق استدلالية مختلفة، ويكون لفظ «العرفان» الوارد في مطلع النص مرادفاً للفظ «المعرفة» وغير دال على المنهج الاستدلالي الخاص بالصوفية كما أراد الجابري؛ كما أن لفظ «البرهان» لا يقابل في هذا المطلع غيره من المناهج، وإنما يفيد مجرد الدليل والحجة، وإلا تعذر تأويل ما جاء بعده، وهو: «وأتاح **البصيرة** لمن ابتغى تحقيقه»، علماً بأن البصيرة مدلول عرفاني، فلا يليق بنص من وضع القشيري أن ينتقل بين مراتب المعرفة من غير ضابط؛ وكذلك لفظ «البيان» لا يأتي هنا في مرتبة وسطى بين «العرفان» و «البرهان»، وإلا غمزنا في عقيدة القشيري بما أنه ذكر «الفرقان» و «البيان» مجتمعين على سبيل المطابقة بينهما، ما دام البيان عند الجابري هو دون البرهان مرتبة، فيعلو منهج البرهان على منهج القرآن، وهذا باطل عقلاً وشرعاً.

فلا وجود إذن للتقسيم الثلاثي: البرهان والبيان والعرفان عند القشيري، وإنما نجده عند بعض الدارسين المعاصرين مثل حسن كامل الملطاوي في كتابه: **الصوفية في إلهامهم**، فنقرأ فيه: «فالمعرفة ثلاث درجات: عقلية ونورها البرهان أو علم اليقين وقلبية ونورها البيان أو عين اليقين وكشفية ونورها العرفان أو حق اليقين»[38]. ولا يبعد أن يكون الجابري قد استقى منه هذا التقسيم المضطرب، سواء أقصد إلى ذلك أو لم يقصد.

## 2.3 - الخروج من مغالطة ازدواج المعايير:

لا يبقى للجابري، لكي يخرج من مغالطة «ازدواج المعايير» في تقسيمه للأنظمة المعرفية، إلا أن يسلك أحد الطريقين: إما أن يتخذ تقسيماً مضمونياً خالصاً أو يتخذ تقسيماً صورياً خالصاً.

أما التقسيم المضموني الخالص، فقد يكون هو التقسيم الصوفي المشهور: «علم اليقين» و «عين اليقين» و «حق اليقين» أو بحذف لفظ «اليقين» وهو «العلم» و «العين»

(38) كامل الملطاوي، **الصوفية في إلهامهم**، ص .272.

و «الحق»؛ وقد يكون هو التقسيم الخاص الذي ذكره القشيري: «العقل» و «العلم» و «العرفان»؛ الأمر الذي يوجب على الجابري أن يستبدل اسم «النموذج المعرفي» مكان «النظام المعرفي»، علماً بأن النموذج هو أساساً بنية مضمونية. لكن هذا التقسيم الأخير للنماذج المعرفية، على دقته وثرائه وعلى احتوائه لمفهوم «العرفان» الذي أخذ به هذا الناقد، لا يمكن أن ينسجم مع مسبقاته المنهجية، لأن هذا التقسيم يجعل مرتبة «البيان» في سلم الأنظمة المعرفية موازية ومساوية لمرتبة «العلم» في سلم النماذج المعرفية، بينما مضامين البيان عند الجابري هي دون «العلم» ولا تخرج عن وصف «الظن».

وأما التقسيم الصوري الذي يبدو مناسباً، فهو تقسيم القشيري: «البرهان» و «البيان» و «العيان»، لكن هذا التقسيم وإن كان أسلم منطقياً من تقسيم الجابري وأوفى بشرط الصورية، فإن الملاحَظ أن طبيعة الصورة التي يتعلق بها هذا التقسيم تختلف من قسم لآخر، فهي تارة «عقلية» (البرهان) وتارة «لغوية» (البيان) وتارة «قلبية» (العيان)، بينما قد يشترط في التقسيم الصحيح أن تتحد الصورة في كل الأقسام.

ثم إن من يأخذ بهذا التقسيم يحتاج إلى استيفاء شرط تمام ما نسميه بـ **«الإنشائية»**؛ والمقصود بـ «الإنشائية» هو اكتساب المفهوم المقتبس إجرائية معينة وإنتاجية مخصوصة بفضل ما «ينشئه» له مقتبسه من معايير وأوصاف محددة تكون كافية وضرورية للاشتغال به في الوصف أو التحليل أو التفسير؛ وإذا نحن تأملنا المفاهيم الثلاثة: «البرهان» و «البيان» و «العرفان»، نجد أن الجابري لم «يُنشئها» إنشاء كافياً، أي بالقدر الذي يجعلها تستجيب لأغراضه في النقد والتقويم؛ ويظهر هذا القصور في كون من جعلهم هذا الناقد خصومه الألداء، وهم الصوفية، سبقوه إلى استعمال هذه المناهج كأدوات نظرية ووضعوها أصلاً لاستنتاج حقائق مناقضة لنتائجه؛ فأخس المناهج عند واضعي هذه الأدوات من الصوفية هو «البرهان»، بينما هو عند الجابري أقواها، وأقوى المناهج عندهم هو «العيان»، بينما هو عنده أخسها؛ أضف إلى ذلك أن الصوفية يقيمون بين هذه المناهج تداخلاً وتكاملاً، فالبرهان يندرج تحت «البيان»، كما أن «البيان» يندرج تحت «العيان»، بحيث لا بيان إلا لمن ملك ناصية البرهان وزاد عليه بالخروج عن آفاته، ولا «عيان» إلا لمن ملك ناصية «البيان» وزاد عليه بالخروج عن آفاته؛ أما الجابري، فلا يرى في هذه المناهج إلا طرقاً مستقلة بعضها عن بعض، متصارعة أحياناً، ومتصالحة أحياناً أخرى. فاستعمال مثل هذه المفاهيم المسبوق إليها هو إذن استعمال غير إنشائي بالمعنى الذي حددناه، والنقص في الإنشائية يكون سبباً في اضطراب المفاهيم وقلق البناء النظري.

ونورد هنا نموذجاً لمفاهيم إجرائية أوفى بأغراض الجابري من تلك التي استعارها من خصومه مع ارتكاب الخطإ فيها؛ ولكي تستوفي هذه الأدوات شرط الإنشائية، يلزمنا أن

نعين جملة من المعايير التي يسلم بها الجابري، على أساسها نقوم بعملية «الإنشاء»، وهذه المعايير هي:

أ ـ تفضيل الآلية البرهانية على غيرها من الآليات المنهجية.

ب ـ التركيز على الصبغة الاستدلالية لهذه الآليات.

ج ـ المقابلة بين آليات المعقول وآليات اللامعقول.

يمكّننا المعيار الأول والثاني من أن نصطنع مقولات تكون صبغتها الاستدلالية ثابتة؛ فمقولة البرهان لا نزاع في ثبوت هذه الصفة لها، بينما استدلالية مقولة البيان هي محل نزاع، إذ نسبة البيان إلى التعبير اللغوي تبدو أقوى منها إلى التفكير المنطقي، فينبغي إذن أن نستبدل بها مقولة استدلالية دون البرهان مرتبة، ولا مقولة أنسب توفي بهذا الغرض من مفهومٌ اشتهر في استعمال المناطقة وأهل المناظرة وهو «الحجاج».

أما المعيار الثالث، فيقتضي منا أن نميز بين الوضع العقلي للمقولتين السالفتين: «البرهان» و «الحجاج» وبين الوضع «اللاعقلي» لمقولة ثالثة تنتمي هي الأخرى إلى المجال الاستدلالي؛ ويمكن تحديد هذا الوضع اللاعقلي بخرق مبادىء المنطق المعلومة، وفي مقدمتها مبدأ عدم التناقض، فينبغي إذن اصطناع مقولة تفيد هذا الخرق؛ وليس لدينا إلا مقولة «التناقض» نفسها، غير أن هذه المقولة اكتسبت في إنتاج الجابري عموماً دلالة ثورية محمودة لا يرضاها «للعيان»، فلم يبق إلا وضع مصطلح جديد نقترح أن يكون «**التحاج**»، ونعني به كل استدلال تخرج أوصافه عن الأوصاف البرهانية والحجاجية التقليدية، كالقول باجتماع النقيضين، والوجود في المكانين، وطي المكان وطي الزمان، والانسلاخ عن الذات وتعدد الذوات وما إلى ذلك.

وهكذا، فإن التقسيم الثلاثي: البرهان والحجاج والتحاج[39]، يفيد ترتيباً استدلالياً صحيحاً، وذلك في صورة تناقص للبرهانية؛ وهذا التدرج الاستدلالي هو عين ما كان يشغل الجابري في أبحاثه، إلا أنه أساء صوغه باتخاذه لتقسيم مغالط. وإذا كان هذا التقسيم يقوّم اعوجاج تقسيمه الأصلي، فإنه يبقى محتملاً لتأويلين متقابلين هما: إما أن نرى في التناقص البرهاني تداعياً في الآلية الاستدلالية ونقصاً في استيفاء شروط العقلانية، وإما أن نرى فيه تزايداً في مستوى تعقد وخفاء القطاع المعرفي المدروس، مما يستلزم رفع بعض القيود الصورية وإدخال الطواعية والتلوين في التقنية الاستدلالية من غير إخلال بمقتضيات المنهجية العلمية.

وقد اختار الجابري التأويل الأول جاعلاً منه المبدأ الأساسي في توجيه أبحاثه في

---

(39) طه، عبد الرحمان، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص. 46-48.

التراث لدعوته الصريحة إلى العقلانية المنقولة، مع أن تصوره للآليات الاستدلالية المحدِّدة للعقل يغفل الوجوه الإشكالية الجديدة التي صارت تُطرح بها هذه الآليات بعد التقدم الذي حصل في نظرية البرهان ونظرية الحجاج، هذا التصور الذي هو أقرب إلى ما يمكن أن نسميه بـ «الإطلاقية البرهانية الأرسطية»؛ ومقتضى هذه الإطلاقية أنه بإمكان كل دعوى صحيحة أن تحظى بإثبات قطعي مستند إلى أدلة العقل الخالص في مسلكه البرهاني الخالي من كل تأثير مضموني ومن كل توجيه معنوي؛ ولو أن هذا الناقد عمل بما استجد من الطروح الاستدلالية، لعَدَل عن إطلاقيته البرهانية الأرسطية باستفادة الحقيقتين التاليتين:

أ ـ أن لكل من الاستدلال البرهاني والاستدلال الحجاجي مجاله الخاص، فالأول يتناول الموضوعات الاصطناعية (أو بلغة القدماء «الصناعية»)؛ أما الثاني، فيتعلق بالموضوعات الطبيعية، فلا يُعْقل أن تُنقَل (بفتح القاف) خصائص الاستدلال البرهاني المميز لعلم صناعي مثل «الرياضيات» إلى مجال الممارسة الفقهية والكلامية واللغوية، فيُطَالَب (بفتح اللام) أصحاب هذه المجالات الطبيعية بأن ينسجوا علومهم على منوال البرهانيين، أو يُعاب عليهم عدم تقيّدهم بشروط هؤلاء ويُقدح في إنتاجاتهم العلمية. ولا يخص ذلك مجال الثقافة الإسلامية العربية، إنما يشمل جميع الثقافات لجميع الأقوام كلما خاضت في بناء علومها في اللغة والقانون.

ب ـ أن المرحلة الحجاجية في هذه العلوم أبدع وأعظم من المرحلة الاستنباطية، ذلك أن العالم يستفيد جل حقائقه في التعامل مع موضوعه تعاملاً لا يخضع للتقنين البرهاني الصارم، وإنما يعتمد أساليب قياسية أو تشبيهية أو تمثيلية أو شاهدية، حتى إنه يجوز القول بأن منطق اكتشاف الحقائق العلمية هو منطق التمثيل والاستعارة؛ أما المنطق البرهاني، فلا يلجأ إليه العالم إلا بعد الانتهاء من كشوفاته، وطلباً لإثبات الحقائق التي توَصَّل إليها، فيقوم بتنسيقها تنسيقاً يستجيب لمعايير الاستنباط كما تحددها العلوم الرياضية المنطقية، حتى يكون عرضها أوضح وأحكم والاعتراض عليها أيسر وأسلم.

وباختصار، فإن التقسيم الثلاثي: «البرهان» و «البيان» و «العرفان» تقسيم فاسد؛ ودليل فساده ازدواج المعايير المتبعة في وضعه، هذا الازدواج الذي لا يؤدي إليه إلا عدم تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية؛ ولو أن الجابري اعتمد معياراً موحداً، لكان له الخيار في تقسيمات متعددة، كل تقسيم منها يقوم به معيار معين، كالتقسيم بحسب المضمون (العقل والعلم والمعرفة مثلاً) أو التقسيم بحسب الصيغة اللفظية (القول والعبارة والإشارة مثلاً) أو التقسيم بحسب الصورة الاستدلالية (البرهان والحجاج والتحاج)، وهو أقرب التقسيمات إلى العمل بمعيار العقلانية المجردة التي ظل الجابري يناضل من أجلها، فيكون «البرهان» هو نظام الآلية الاستنباطية و «الحجاج» هو نظام الآلية القياسية و «التحاج» هو نظام الآلية التناقضية.

## 4 - آلية المماثلة

يقرر الجابري أن المماثلة آلية استدلالية تقوم على مبدإ «النظير يذكر بالنظير»[40]، ويسميها «الاعتبار العرفاني»، ويقول إنه بالإمكان تسميتها «بالقياس العرفاني» في مقابل «القياس البياني» و «القياس البرهاني»؛ واستند في تبيين خصائصها إلى مصدرين أساسيين هما: كتاب «بلانشه»: **الاستدلال** وكتاب «برلمان» بالاشتراك مع غيره: **المطول في الحجاج**[41]؛ ونقل أغلب ما ورد من الكلام عند بلانشه في الفصل الذي خصصه لهذه الآلية[42]. ولا نقف طويلاً عند اختلال طريقة عرضه لهذه الآلية، حيث تناول الكلام عن المماثلة في فصلين متفرقين[43]، فقدم حديثه عن طبيعة ممارسة أهل العرفان لها وأخّر تفاصيل تعريفها وتصنيفها وتحديد موقعها من الاستدلال، كما لا نقف عند تركه لواجب إجراء النقد لهذه الآلية، لا سيما وأنه استند في تصوره لهذه الآلية إلى منطِقِيَّيْنِ متعارضين في اختياراتهما المنهجية ومواقفهما من الاستدلال: «بلانشه» يختار طريق البرهان و «برلمان» يختار طريق الجدل. وإنما الذي يستحق منا أن نقف عنده، وندقق النظر فيه هو مدى استيعاب الجابري لتفاصيل الخصائص التي أسندها المؤلفان السالفا الذكر لهذه الآلية الاستدلالية. فنحن إذا تفحصنا مقاربة الجابري لهذه الآلية عند العرفانيين، نجد أنه ينعتها بأوصاف ثلاثة نحتاج إلى أن نختبرها، حتى نتبين هل استوفى هذا النعت شرط الاستيعاب، وهذه الأوصاف هي:

أ ـ أن المماثلة العرفانية مجردة من القرينة.

ب ـ أن المماثلة العرفانية منزلقة إلى المطابقة.

ج ـ أن المماثلة العرفانية متدنية العقلانية.

### 1.4 - التجريد من القرينة:

يقول الجابري: «نحمد لابن عربي شرحه لجانب أساسي في هذه الآلية الذهنية، لقد أكد [...] أن هذا الاعتبار (الاعتبار العرفاني) سواء، تعلق الأمر «بترجمة» العارف لما يجد في قلبه أو بفهمه للخطاب القرآني، لا يتقيد بـ «القرينة» التي يتقيد بها الاعتبار البياني أو القياس والتي هي «الدليل» بلغة المتكلمين و «العلة» بلغة الفقهاء، و «الحد الأوسط» بلغة المناطقة [...] القرينة التي ترشد إلى المعنى المقصود من الخطاب وتصرف ذهن السامع

---

(40) الجابري، بنية العقل العربي، ص. 312.

(41) Ch. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, **TRAITE DE L'ARGUMENTATION,** Ed. de l'Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles, deuxième édition, 1970.

(42) R.BLANCHE, **LE RAISONNEMENT**, Edit. PUF, p. 177 185.

(43) الجابري، بنية العقل العربي، ص. 201-322، ص. 383-390.

أوالقارىء عن المعاني الأخر التي يحتملها وهي غير مقصودة»[44].

لقد جعل الجابري من القرينة في هذا النص معنى يقوم مقام «العلة» و «الحد الأوسط»، وهذا ظاهر البطلان؛ ذلك أن «العلة» أو «الحدالأوسط» تدل على عنصر «وجه الشبه» أو قل، «وجه المماثلة» من بين العناصر الداخلة في تركيب هذا الاستدلال؛ فعلة «الإسكار» مثلاً لا يستفاد منها أنها «معنى يرشد إلى الغرض من الكلام» كما هو الشأن في القرينة، وإنما هي الوجه الذي يشترك فيه كل من «الخمر» و «النبيذ»، ويوحد بينهما في الحكم. ومتى كان الجابري يحمل القرينة على معنى «وجه الشبه» ليس إلا، فاعتراضه على المماثلة العرفانية بكونها لا تتقيد بالقرينة صار مندفعاً، لأن آلية المماثلة لا تشترط ذكر وجه الشبه، بل على العكس من ذلك، تقتضي أن يُطوَى هذا الوجه ويعول في أمر استنباطه على المخاطب، وإلا كان التصريح به تطويلاً في الكلام قد يسيء إلى قواعد الخطاب المألوفة؛ وعلى هذا، فلا العرفاني ولا غيره مطالَب بإيراد وجوه الشبه في مخاطباته، بل يكون بعدم إيرادها أوفَى بحكم المماثلة وغرض الكلام.

ولو سلمنا الآن جدلاً أن الجابري قصد بالقرينة ما يُقصد (بضم الياء) بها في الاصطلاح، وأن الخطأ إنما عرض له سهواً أو نسياناً، فهل يكون استدلال العرفاني خالياً مِنْ كل القرائن؟ فمعلوم أن القرينة، اصطلاحاً، هي مجموعة العناصر السياقية والمقالية التي تصاحب التعبير والتي يُعوّل فيها على قدرة المخاطب على إدراكها والاستدلال منها على مراد المتكلم. وبهذا المعنى، لا تخلو المماثلة العرفانية من القرينة، على خلاف ما ادعى الجابري، ويرجع خطؤه في ذلك إلى الوقوع في التقويل والتناقض.

**1.1.4 - التقويل:** نسب الجابري إلى ابن عربي القول بأن آلية المماثلة لا تتقيد عند العرفاني بالقرينة في النص المذكور أعلاه، حتى استحق في نظره الامتداح على ذلك؛ والحق أن النصوص التي نقلها عن ابن عربي لم يرد فيها قط ما يحمل على الاعتقاد بأنه أشار إلى هذا المعنى من قريب أو بعيد؛ وكل ما ورد فيها هو أن ابن عربي يميز بين «العلم» و «الفهم»، ويبين أن العلم يختص بمن أدرك مدلولات الكلمة المختلفة، وأن الفهم يختص بمن أدرك منها مراد المتكلم على تعدد معانيها، ثم يذكر الأسباب التي تمنع من تحصيل الفهم ومجاوزة درجة العلم، فيقول: «إن المتكلم بها [أي الكلمة] عند السامع، الغالب عليه أمران: الواحد، القصور عن معرفة مدلولات تلك الكلمة في اللسان، والأمر الآخر أنه، وإن عرف جميع مدلولاتها، فإنه لا يتكلم بها إلا لمعنى تقتضيه قرينة الحال، فالذي يفهم مراده بها، فذلك الذي أوتي الفهم، ومن لم يفهم ذلك فما فهم، فكأن المتكلم ما أوصل إليه شيئاً في كلامه»[45].

---

(44) المصدر نفسه، ص. 311-312.

(45) المصدر نفسه، ص .308.

فواضح أن مقصود ابن عربي هو أن المتكلم الذي يعرف معاني اللفظ لا يدل به عند استعماله إلا على المعنى الذي تقتضيه القرينة، وليس كما توهم الجابري في تلخيصه لهذا النص أن ابن عربي ذكر الحالة التي يتجرد فيها الكلام من القرينة، قائلاً: «إذا لم يكن هناك قرينة وكانت العبارة تحتمل أكثر من معنى واحد، فإن السامع لا يستطيع الفهم وبالتالي سيحكم على المتكلم بالقصور عن معرفة أن العبارة التي استعملها تحمل أكثر من معنى، فيكون النقص في هذه الحالة من جهة المتكلم وليس من جهة السامع»[46]؛ فنسب بذلك القصور إلى المتكلم من جهة لم يذكرها قط ابن عربي، نظراً لأن القصور الذي عناه هذا هو ورود الحالة التي يكون فيها المتكلم غير عارف بالمدلولات المعجمية للفظ، فكان أن تأول الجابري كلامه على خلاف ما أراد، بل قولَه ما لم يقل؛ ولا يصح أن يجيء على لسان ابن عربي ما نسب إليه من قول لا في النصوص المذكورة ولا في غيرها؛ والسبب في ذلك واضح، وهو أن من الصفات الذاتية للخطاب الطبيعي أن لا يتجرد من القرينة، وهذه حقيقة لا تغيب عن الجمهور، فكيف تغيب عن ابن عربي الذي أنشأ فلسفة في اللغة لا تضاهى!

2.1.4 ـ **التناقض**: يقول الجابري إن العرفاني يصدر في مختلف مماثلاته عن «المقاصد» و «الأحوال» لا غير، وأن «القياس العرفاني، على حد تعبيره، يمارس المماثلة الحرة، المماثلة التي لا تتقيد بأية قرينة، وإنما تصدر فقط عن «القصد الوجداني» في العرفان الصوفي وعن «حقائق» المذهب في العرفان الشيعي، مما يجعل العلاقة بين الأصل وما يراد استنباطه منه علاقة غير محددة الاتجاه بل تختلف باختلاف القصود والحقائق»[47].

إن التناقض بين دعوى التجرد من القرينة وبين دعوى الالتجاء إلى المقاصد والحقائق لا يختلف فيه اثنان، إذ ليست القرينة في اصطلاح البلاغيين وفي استعمال الناطقين سوى **المقاصد والحقائق المشتركة** ذاتها، فيكون الجابري قد نفى القرينة عن المماثلة هناك وأثبتها لها ههنا، كما لو قال: «إن المماثلة مجردة وغير مجردة من القرينة». وليس للجابري العذر في الوقوع في هذا التناقض الصريح، كما أنه لا يعذر في كونه لم ينفُذ إلى عمق دعوى العرفانيين بأنهم يتخاطبون من منطلق مقاماتهم ويعبرون عنها، لأن هذه المقامات هي بمنزلة قرائن لكلامهم، أليس تُدعى «القرائن» عند البلاغيين بـ «مقامات» الكلام!

وعلى الجملة، فإن كلام الجابري عن القرينة تتطرق إليه ضروب من الخلل ثلاثة: فساد في التعريف ووقوع في التقويل وسقوط في التناقض، وكلها تدل على التعثر في استيعاب آلية المماثلة من جهة منزلة القرائن منها.

---

(46) المصدر نفسه، ص .308.

(47) المصدر نفسه، ص .581.

## 2.4 ـ الانزلاق إلى المطابقة:

يرى الجابري أنه، على خلاف الاستدلال بالشاهد على الغائب عند المتكلمين، الذي يتخذ المشابهة في العلاقة وسيلة لإثبات المخالفة، فإن المماثلة عند العرفانيين عموماً تعتمد المشابهة في العلاقة طريقاً لإثبات المطابقة[48]؛ واستند في إصدار هذا الحكم إلى دليلين اثنين هما: قول الصوفية بـ «الاتصال» بالله ووصفهم لله «بالأحدية». لن ندخل هنا في مناقشة مضامين أحكامه على المعرفة الصوفية، هذه المضامين التي لا يمكن للناظر المتجرد إلا أن يقف منها موقف المتشكك لتجاوزها حد الاعتدال وإخلالها بآداب الاعتراض العلمي، وإنما الذي سيشغلنا هو، بالأساس، البناء الاستدلالي لأدلته على جنوح المماثلة العرفانية إلى المطابقة.

**1.2.4 ـ دليل بـ «الاتصال» ودليل الأحدية:** لو جارينا هذا الباحث في ادعائه بأن الصوفية قالوا «بالاتصال» على الوجه الذي أراده، ولم يقولوا بما أثر عن أشهرهم من معنى «الوصول» الذي هو غير «الاتصال»، فإن قولهم هذا لا يلزم منه قط أنهم يطلبون التطابق مع الواحد الأحد، وإلا لزم هذا أيضاً عن قول من يجعلهم الجابري رموز البرهانية من الفلاسفة من أمثال ابن باجة وابن رشد، لأنهم هم أيضاً قالوا بـ «الاتصال»، بل يكون لزوم التطابق في حق هؤلاء أولى، لأن من بين العرفانيين من رغب عن مصطلح «الاتصال» واستبدل مكانه لفظ «الوصول» الذي هو أقرب للفهم وأقل شبهة، بينما بقي البرهانيون على استعمال مصطلح «الاتصال»، وإذا صح أن البرهانيين قالوا بـ «الاتصال» مع كونهم لا يستدلون بطريق المماثلة كما يفعل غيرهم من البيانيين والعرفانيين، صح معه كذلك أن لا علاقة ضرورية بين القول بـ «الاتصال» والاستدلال بالمماثلة، سواء بقصد المخالفة أو بقصد المطابقة، فبطل بذلك دليل الاتصال.

أما الدليل الثاني، وهو دليل الأحدية، فيقول الجابري بصدده إن العرفاني يجد «الأحدية» في الله ثم يجدها في نفسه، فيطابق بينهما مطابقة «اتحاد» إن غلبت أحدية الله، ومطابقة «حلول» إن غلبت أحديته هو. لكن هذا القول يتوجه عليه الاعتراضان التاليان:

**أولهما**، لو جاريناه في ادعائه بأن العرفانيين قالوا بـ «الاتحاد»، خلافاً لما اشتهر عن أرسخهم معرفة من القول بمعنى «الوحدة» وهو غير معنى «الاتحاد»، فلا يلزم ألبتة عن هذا الادعاء أنهم وجدوا وصف «الأحدية» في أنفسهم مثلما وجدوه في الذات الإلهية، وإلا لزم أن يُشركوا بهذه الذات من الجهة التي قصدوا منها أن يُغرقوا في تنزيهها ويستغرقوا في «تجريدها»، ويبلغوا في هذا وذاك، مبلغاً لا يدركه غيرهم بشهادة هذا الناقد نفسه، حيث يقول: «إن المتصوف ينطلق من أن الله لا يوصف بوصف، لا يتصور لا بالحس ولا بالعقل، لا يقبل التعريف ولا

(48) المصدر نفسه، ص 321.

التحديد»[49]. ولئن جاز في حق من تُنسَب إليهم تهمة القول بـ «الاتحاد» أن لا يروا الأحدية في أنفسهم، لا غالبة ولا مغلوبة للأحدية الإلهية، فلأن يجوز هذا في حق من بلغ منهم مرتبة في التنزيه لا تقارن، أوْلى.

**والثاني**، لا نسلم بأن القول بأحدية الله، مع إرادة «الاتصال»، يؤدي إلى القول بالاتحاد والحلول كما لا نسلم بأن الاتحاد والحلول يقومان على المماثلة المردودة إلى المطابقة، كيف ذلك والأحدية لا تقبل الاثنينية، بينما الاتحاد يقبلها و «الاتصال» لا يقبل الانفصال، بينما «الحلول» يقبله! وإذا كان الأمر كذلك، كان «الاتحاد» و «الحلول» دالين على المماثلة لا بوصفها مردودة إلى المطابقة، وإنما بوصفها مردودة إلى المخالفة؛ لذا، لا يجد القائل بالأحدية والاتصال في المماثلة أسلوباً استدلالياً يناسب مقامه في نفي الاثنينية ونفي الانفصال؛ فالمماثلة هي إذن عند «المُوحِّد المتصل» عنوان التباين لا عنوان التطابق كما يذهب الجابري إلى ذلك. وهذا بعينه ما كان بمقدوره أن يتبينه لو أنه أمعن النظر في أحد المصادر التي رجع إليها، وهو كتاب برلمان الذي جاء فيه ما نصه: «إن من الفلسفات ما ترى أن المماثلة ثمرة التفرقة الحاصلة في المجموع الموحد، هذا حال الفلسفات القائلة بالوحدة والتي لا تقبل أي تمايز بين المجالات»[50].

**2.2.4 ـ الإشارة الصوفية والعبارة العلمية**: بعد إبطالنا للأدلة التي احتج بها الجابري على انزلاق المماثلة العرفانية إلى الدلالة على المطابقة، يبقى علينا أن نبيّن أمرين اثنين: **أولهما**، أن المماثلة بهذا المعنى تتعارض مع معنى «الإشارة الصوفية»، **وثانيهما**، أنها تتلاءم مع «العبارة العلمية».

**أ ـ معارضة المماثلة بمعنى المطابقة للإشارة الصوفية**: معلوم أن العرفانيين عموماً، والصوفية خصوصاً، يقرون بأنهم يأخذون بالإشارات ليس غير، بمعنى أن ألفاظهم وعباراتهم لا يجوز حملها على المعاني الاصطلاحية، وإنما تُحمَل على معان متقلبة بتقلب أحوالهم الوجدانية، يخاطبون بها من خبَرَ هذه الأحوال وثبتَتْ له أوصافها؛ ومتى كان تعبيرهم إشارياً، كان مجازياً؛ ومتى كان مجازياً، أفاد أن طرفي المجاز، وهما هنا: «المشار إليه» و«المشار به»، عنصران «غير متناظرين» أو قل متفاوتان، بمعنى أن أحدهما لا يقع موقع الآخر في العلاقة التي تجمع بينهما؛ فالمشار إليه لا يقبل أن يكون وسيلة المجاز في نفس الإشارة والمشار به لا يقبل أن يكون مقصد المجاز؛ كما أفاد أن هذين الطرفين ينتميان إلى مجالين غير متجانسين أو قل متغايرين، وأنهما يبقيان على هذا التغاير ما بقيت علاقتهما على حال المجاز، ولم تنتقل إلى حال الحقيقة، هذا الانتقال الذي لم يفتر الصوفية عن إنكاره والتذكير بعدم مشروعيته. ولما لم يترك هؤلاء لِمُتَأَوِّل

---

(49) المصدر نفسه، ص .321.

(50) Ch. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, **TRAITE DE L'ARGUMENTATION**, p. 532.

عليهم موضع تأويل بصدد موقفهم هذا المتشبث بالمجازية، اتضح أن المماثلة بمعنى المطابقة لا يمكن أن تكون هي الاستدلال الذي يأخذون به، لأن المجاز الذي تنبني عليه الإشارة لا يتناظر كما أن مجاليه لا يتجانسان، بينما المطابقة يتناظر ويتجانس مجالاها، هذا، فضلاً عن كونها تنعكس وتتعدى، بينما المجاز لا ينعكس ولا يتعدى[51].

**ب ـ موافقة المماثلة بمعنى المطابقة للعبارة العلمية:** لما كانت الإشارة لا تقبل هذا الصنف من المماثلة، فإن «العبارة» في مقابل الإشارة تقبله، ما دامت تنبني على المعنى الحقيقي، وتقصد بناء العلم في مقابل المعرفة التي يختص بها الصوفي، سواء كان هذا العلم عقدياً أو علمياً أو نظرياً.

**فالعبارة النظرية**، مثل القضية البرهانية، تهدف إلى توحيد المجالين اللذين ينتمي إليهما عنصرا المماثلة، سواء باستخراج قانون عام يشتركان فيه، بحيث يكونان بمثابة شاهدين عليه أو بإنزال تصورات ومقولات واحدة عليهما كما لو كانا ينتسبان إلى مجال واحد. لذا، تُعتبر المماثلة التي تُبقي على المخالفة في العلوم الوضعية بمنزلة استدلال خاص بالمرحلة الابتدائية لهذه العلوم والتي تسمى بـ «الطور الاكتشافي» من الممارسة العلمية، وينبغي مجاوزة هذه المرحلة إلى التي فوقها، وهي مرحلة المماثلة المردودة إلى المطابقة، وتسمى بـ «الطور الاستنباطي» من الممارسة العلمية.

وأما **العبارة العملية**، مثل الحكم الفقهي، فهي الأخرى تجتهد في أن تَرُد مجال الفرع إلى مجال الأصل كما في القياس الأصولي، حتى تتمكن من تعدية حكم هذا إلى ذاك. ولولا العلل التي تُستنبط لدمج الفرع والأصل في مجال واحد، لما أمكن إدراجهما تحت نفس القاعدة الفقهية، وإلا خرجت عن مقتضاها في المساواة بين القضايا والأحوال. وهكذا، تكون وظيفة المماثلة الأصولية أن تنتقل بالمفارقة بين عنصرين اثنين إلى مستوى يوشكان فيه على تحصيل المطابقة فيما بينهما في صورة تفريع أحدهما من الآخر.

وأما **العبارة العقدية**، مثل القول الكلامي، فهي بدورها تتطلع إلى أن تجعل الغائب يشارك الشاهد في أوصافه على أقصى وجه ممكن؛ إذ كلما اشتدت هذه المشاركة، كان هذا الاستدلال أقرب إلى الصحة واليقين؛ وكلما تناقصت، كان أقرب إلى الفساد والظن. وفي هذه الحقيقة، إبطال لدعوى الجابري بأن المماثلة الكلامية تهدف، من وراء المشابهة التي تقيمها بين الشاهد والغائب، إلى إثبات المخالفة بينهما[52]. ذلك أن القول الكلامي، بوصفه قولاً علمياً يطلب المعنى الحقيقي، لا يستقيم له هذا الطلب إلا إذا قام بشروط هذا المعنى. ومن هذه الشروط، أن يخرج القول من عدم التناظر إلى التناظر ومن عدم التعدي

---

(51) طه عبد الرحمان، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص. 96-138.

(52) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص .311.

إلى التعدي ومن عدم الانعكاس إلى الانعكاس، ولا ينفع «المتكلم» أن يقول بأنه يقصد المخالفة في أقيسته، لأن العبرة هي بكيفيات بناء قوله الموضوعية، وليس بما يجول في ضميره من النوايا الحسنة.

ويبدو أنه في الإمكان ترتيب هذه «الأقوال العلمية» من حيث درجة اجتهادها في تجاوز المماثلة الجانحة إلى المخالفة، فكلما اقترب القول من البرهان، كانت المماثلة فيه أقرب إلى المطابقة؛ وكلما بَعُد عنه، كانت المماثلة فيه أقرب إلى المخالفة، بحيث تكون مرتبة القضية البرهانية أقوى في المطابقة، يليها الحكم الفقهي، فالقول الكلامي، فمن أين إذن يصح ما يدعيه هذا الناقد من خروج الأقوال العلمية عن المماثلة الجانحة إلى المطابقة واختصاص الإشارة الصوفية بها!

وبإيجاز، إن الاستدلال بالمماثلة لا ينتقل إلى المطابقة إلا مع «العبارة» لدلالتها على الحقيقة؛ وأما الإشارة، فلا تترك أبداً وصفها المجازي، وهو وحده الموجب للمخالفة؛ ولا يقول بعكس ذلك إلا من تعثر تعثراً في فهم آلية المماثلة من جهة تأرجحها بين المطابقة والمخالفة.

## 3.4 ـ التدني العقلاني:

لما كان قوام المماثلة العرفانية في رأي الجابري هو أن «النظير يُذَكِّر بالنظير، ولكن مع المطابقة بين النظيرين»[53] ومع «ممارستها بصورة ابتدائية بغير تنظير ولا تنهيج»[54]، فإنها «تعكس أدنى درجات العقل»[55]؛ واعتمد في حكمه هذا على ما جاء عند «بلانشه» في الموضوع. لكن هذا الحكم منقوض بوجوه متعددة، نخص بالذكر منها الوجهين الرئيسيين التاليين:

**1.3.4 ـ سوء التصرف في نصوص للمُماثلة:** لقد ذكر الجابري الأصناف الثلاثة للمماثلة التي جاءت عند «بلانشه»، وهي «التناسب العددي» و «المماثلة بمعنى التمثيل» و «المماثلة الشعرية»، مفصولة عن السياق الذي وردت فيه[56]، فصرفها عن مقصود هذا الفيلسوف منها. فبعدما أتى «بلانشه» على ذكر هذه الأقسام، أعقبها بقوله: «يا لَيْتَ هذه المعاني الثلاثة كانت متميزة فيما بينها تميزاً واضحاً، إذن لكنا وجدنا طريقاً يسيراً في التعرف عليها. [ولكن] ويا للأسف إن هذه المعاني يَرتبط بعضها ببعض عن طريق صور أخرى متوسطة [للمُمَاثلة]». ولذلك، كان إيراد الأقسام الثلاثة من غير وقوف على سياقها

(53) المصدرنفسه، ص .315.

(54) المصدر نفسه، ص .315.

(55) المصدر نفسه، ص .315.

(56) BLANCHE, op.cit., p. 178.

يحمل على الاعتقاد في أنها متمايزة فيما بينها تمايزاً كاملاً، وهذا ما لم يقصده «بلانشه»، بل سرعان ما اعتذر عن هذا التقسيم، ورأى فيه مخالفة لواقع المماثلة، لأن هذا الواقع يعج بتماثلات لا تقبل التصنيف ولا الترتيب؛ ولكن الجابري، حرصاً منه على القدح في المماثلة العرفانية والإزراء بأصحابها، أبى إلا أن يأخذ ذلك التقسيم على وجه القطع، ويجمع بينه وبين منطق التجزئة التراثية الذي انطلق منه، فجعل القسم الأول، أي «التناسب العددي»، خاصاً بالاستدلال البرهاني، والقسم الثاني، وهو «التمثيل» خاصاً بالقياس البياني، والقسم الثالث، وهو «المماثلة الشعرية»، خاصاً بالاستدلال العرفاني[57].

على أن هذا الناقد لم يقف عند حد إسقاط السياق الذي ورد فيه هذا التقسيم، استجابة لمنطقه التفضيلي، بل انتقى من هذا السياق عبارة تلي الجزء الذي ذكرناه أعلاه، يستفاد منها أفضلية المماثلة البرهانية، وهي بترجمته: «إنه بمجرد ما تكف المساواة في العلاقات [الصحيح: في النِّسَب] عن أن تكون مساواة رياضية، فإن مفهوم المماثلة يبدأ في التدهور»[58]. ولا يسع القارىء بهذا التوزيع للنص الأصلي، بل الابتسار له إلا أن يعتقد بأن «بلانشه» يتبنى التقسيم الثلاثي مع تفضيله للمماثلة البرهانية؛ والصواب أن «بلانشه» يجمع أصناف المماثلة جمعاً، ويذكر إلى جانبها المساواة في النِّسَب بوصفها مساواة رياضية بدليل قوله السابق.

غير أن كلام بلانشه هنا هو نفسه مضطرب، إذ يتكلم تارة عن «المساواة في النسب»[59] وتارة عن «المماثلة في النسب»[60]، وشتان ما بين العلاقتين؛ فالأولى لا يمكن إلا أن تكون تناسباً رياضياً، ولا معنى للتحدث عن احتمال خروجها عن هذا الوصف؛ وأما الثانية، فهي تندرج تحت القياس التمثيلي، ولا يمكن ترتيبها مع الأولى. وعليه، يكون «بلانشه» قد تعثر هو الآخر في فهمه للمُماثلة، إذ حملها على معنى المساواة في النسب، بينما هي لا تتعدى معنى المشابهة، فيكون ما اعتبره صنفاً من المماثلة ليس، على الحقيقة، منها؛ ومتى خرج هذا الصنف، بقيت المماثلة عنده متداخلة الأصناف لا يفضل بعضها بعضاً إلا باصطناع يسيء إلى حقيقتها.

وكان الأولى بالجابري أن يقوم بتحقيق مذهب «بلانشه» في المماثلة قبل الأخذ عنه حتى يقي نفسه عثرة هذا الفيلسوف، فضلاً عن عثراته هو، وإن كان هذا التحقيق يبدو في الأفق ممتنعاً عليه، لأن موقفه إذ ذاك لا يخلو إما أن يكون الأخذ عنه، وإما أن يكون

---

(57) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص. 387-388.

BLANCHE, op.cit., p. 178.(58)

BLANCHE, op. cit., p. 178.(59)

(60) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص. 178.

الاستغناء عنه؛ فإن كان الأول، فإنه يحتاج إلى تصويبه فيما أخطأ، فيتعين عليه القول بوحدة المماثلة حيث أدخل هذا في المماثلة ما ليس منها، فأوهم بالتعدد؛ ومتى قال بهذه الوحدة، لزمه أن يتعاطى لتصحيح نظريته هو في تقسيم التراث وتنقيحها، فيكون «بلانشه» قد أفاده في التخلي عن بعض دعاويه التجزيئية، على خلاف ما حملنا على اعتقاده من وراء الاستشهاد به؛ ولا نظن أنه يختار هذا الموقف، لأن نتائجه تكون في غاية الضرر بنظريته التفضيلية، إن لم تأت عليها من القواعد؛ وإن كان الموقف الثاني، وهو الاستغناء عن رأي «بلانشه»، لزمه أن يشتغل بالاعتراض عليه، فيظهر وجوه الإشكال وجوانب الفساد التي قد تكتنفه حتى يُبرِّر عدم التعويل عليه. ولا نظنه كذلك يختار هذا الموقف الآخر، لأن القدرة على نقد وتمحيص الآليات الاستهلاكية لم تتوفر بعد للمشتغلين بالتراث، وحسبهم أن ينزلوا على التراث إنزالاً ما توهموا تَمثُّله من هذه الآليات.

**2.3.4 ـ فساد التصور لبنية المماثلة:** إن تصور الجابري للبنية الصورية للمماثلة تصور متهافت. ويتمثل هذا التهافت في عدة جوانب هي:

أ ـ لقد بينا، بما لا يدع مجالاً للشك، بأن المماثلة العرفانية لا تختلف عن المماثلة البيانية، وأن ما ادعاه هذا الباحث من أنها خالية من القرينة مع إفادته بالقرينة معنى «الجامع» و «العلة»[61] مردود من جهة أن القرينة ليست هي «الجامع»، ثم من جهة أن المماثلة العرفانية تشتمل على «الجامع» وإن بقي مطوياً في الحديث، إشعاراً بالمغايرة وتذكيراً بأن هذه المغايرة لا تنفك عن المماثلة الإشارية؛ وهذا يكفي لأن يمنع من جعل هذه المماثلة دالة على أدنى درجة في العقلانية، بل هي، في دلالتها على العقلانية، سواء مع المماثلة البيانية.

ب ـ يَتَّبع الجابري «بلانشه» في الإقرار بأن المماثلة «فعل عقلي خصب ما في ذلك شك، وأنها وسيلة للاكتشاف في الرياضيات كما في الطبيعيات كما في العلوم الإنسانية»[62]؛ وقد ساق «بلانشه» بهذا الصدد أمثلة علمية مختلفة على هذه الخصوبة الاكتشافية للمماثلة، نحو المماثلة بين الضوء والصوت والمماثلة بين الكهرباء (أو الكهرمغناطيس) والضوء والمماثلة بين الضوء والمادة؛ فإذا صح ما قلنا أعلاه من أن المماثلة العرفانية لا تخلو هي الأخرى من «الجامع» على عكس ما يزعم الجابري، صح معه أيضاً أنها هي كذلك تستفيد من هذه الخصوبة ومن هذه الوظيفة الاكتشافية، على الأقل بالدرجة التي تستفيد بها المماثلة البيانية؛ إلا أننا نحتاج هنا إلى تصحيح موقف هذا الناقد من الاكتشاف التمثيلي، فهو يدَّعي أن الخروج منه يتم بإجراء سلسلة من مزيد التحقيق التجريبي ومزيد المراقبة المنطقية[63]، وليس ما يدعيه صحيحاً من وجهة نظر فقهاء العلم

---

(61) المصدر نفسه، ص 322.

(62) المصدر نفسه، ص 322.

(63) المصدر نفسه، ص 322.

الذين قالوا، ابتداءاً من «هانس رينشنباخ»[64] وانتهاء بـ «ميشيل ميير»[65]، بمرحلتين اثنتين في العلم هما **مرحلة الاكتشاف ومرحلة الاستنباط**، ذلك أن الاختلاف بين المرحلتين ليس اختلافاً في تعميق الاختبار وتدقيق النظر، وإنما هو في طريق تقرير الحقائق المكتشفة؛ فالمرحلة الاكتشافية يعاني فيها العالم هذه الحقائق بطريقة تمثيلية لا تجري على مقتضى الإعلام العلمي المصطلح عليه لتداخلها مع عوامل ذاتية متعددة ومتغيرة؛ أما المرحلة الاستنباطية، فتتولى صياغة نفس الحقائق بطريقة تدمجها في الخطاب العلمي المتداول والرسمي.

ج ـ يستند الجابري أيضاً إلى «بِرلمان» في استفادة تصوره للمماثلة من غير أن يراعي السياق النظري الذي عالج فيه «بِرلْمان» هذه المسألة؛ فهذا السياق هو أن «بِرلْمان» كان يهدف إلى إنشاء **نظرية جديدة في البلاغة** أو قل **البيان**، فبسط الكلام في أصناف الآليات الدلالية والاستدلالية التي تؤسس المجال البياني في مقابل ما يؤسس مجال المنطق البرهاني، وخص بالتفصيل منها المماثلة بوصفها آلية حجاجية أغنى من البرهان؛ فكان إسقاط الجابري لهذا السياق النظري سبباً في وقوعه في خطأين: **أولهما**، النزول بالمماثلة من مرتبة البيان إلى مرتبة العرفان، وفي هذا إخلال تام بمقصود «بِرلْمان»، إذ لا تمييز عند هذا بينهما، بل رأيه هو أن كل من اشتغل بالمماثلة يعد بيانياً وكفى، ولو كان من البرهانيين؛ **وثانيهما**، صرف الخصوبة والثراء اللذين تستحقهما هذه الآلية في نظر «بِرلْمان» إلى الاستدلال البرهاني (أي التناسب العددي)؛ وفي هذا تناقض مع مشروع «برلمان» الحجاجي البياني، إذ كان يناضل من أجل إثبات أن الحجاج يتضمن تقنيات في الاستدلال أكثر طواعية وملاءمة مع واقع الخطاب الحي.

د ـ إن البنية الصورية المضمرة للمماثلة بنية مركبة، ويكفي للتدليل على ذلك أن نرجع إلى «الاستدلال بالمثال» الوارد عند «أرسطو» والذي أشار إليه «بلانشه»[66]، وجعله الجابري مساوياً للقياس الفقهي؛ وتعريف «أرسطو» له هو التالي: «الاستدلال بالمثال هو الاستدلال الذي يُحمل فيه الحد الأكبر على الحد الأوسط بطريق أحد الحدود الشبيهة بالحد الأصغر»[67]. يتبين من مقتضى هذا التعريف أن الاستدلال بالمثال يتضمن نفس الحدود التي يتضمنها القياس البرهاني بزيادة علاقة الشبه بين الحد الأصغر وحد رابع؛ ولما احتوى هذا الاستدلال أربعة حدود، لزم أن يكون مركباً على الأقل من استدلالين اثنين، الأمر الذي لا نلبث أن نتبينه عند تدقيق النظر في مثال مساوٍ للذي ذكره أرسطو، وهو:

---

(64) REINCHENBACH, H., **Experience and Prediction,** University of Chicago Press, 1938.

(65) Michel MEYER, **Découverte et justification,** KLINCKSIECK, 1979

(66) BLANCHE, op.cit., p. 184.

(67) ARISTOTE, **Les premiers analytiques,** Trad. J. TRICOT, ed. VRIN, 1966, 69a 35-40.

* إن محاربة الإسرائيليين للبنانيين إذاية، لأن محاربة الجيران إذاية، بدليل أن محاربة الإسرائيليين للسوريين إذاية.

والاستدلالان اللذان يتركب منهما هذا المثال هما بالذات:

* **الاستدلال الأول**: إن محاربة الإسرائيليين للسوريين إذاية ومحاربة الإسرائيليين للأردنيين إذاية...، فإذن محاربة الجيران إذاية.

* **الاستدلال الثاني**: إن محاربة الجيران إذاية ومحاربة الإسرائيليين للبنانيين محاربة لجيران، إذن محاربة الإسرائيليين للبنانيين إذاية.

فواضح أن الاستدلال الأول من طبيعة استقرائية والاستدلال الثاني من طبيعة استنباطية، فتكون المماثلة استدلالاً مركباً من الاستقراء والاستنباط معاً؛ وهذا بالذات ما يبرر تأرجح عدد من الفلاسفة وفقهاء العلم بين المواقف الثلاثة الآتية: فمنهم من جعل هذه الآلية استقراء، ومنهم من رأى فيها ضرباً من الاستنباط، ومنهم من ذهب إلى أنها عملية استدلالية معقدة تجمع بين الاستقراء والاستنباط[68]؛ وهذا، في نظرنا، أصح المواقف الثلاثة، كما أتينا على إثباته أعلاه، وأكثرها انسجاماً مع المقتضيات البيانية للخطاب الطبيعي والخطاب العلمي معاً؛ فالآليات الاستدلالية التي ينطوي عليها الخطاب العادي هي في جوهرها تقنيات حجاجية جدلية؛ وكل قول حجاجي لا بد أن يزاوج بين الصورة والمضمون لتحصيل الإقناع، بينما القضية البرهانية تستغني كلية عن المحتوى، ولا تُبقِي إلا على الشكل المجرد؛ وكذلك الأمر بالنسبة للخطاب العلمي في مرحلته الاكتشافية التي هي بمنزلة **المرحلة البيانية للعلم**، فهي الأخرى تشتمل على طرق حجاجية متنوعة، ابتداء من المماثلة وانتهاءً بالاستعارة، تليها المرحلة الاستنباطية لتفصِلَ الأشكال عن المضامين، مكتفية بتنسيق الأشكال وترتيب النتائج عليها؛ وبعد هذا، ألا يكون البرهان آلية فقيرة بالمقارنة إلى الحجاج أو قل البيان!

هـ - يريد الجابري أن يكون خطابه فلسفياً، بل داخلاً في إطار فقه العلم ونازلاً منزلة البرهان. ولما كانت المماثلة لا تعرض، في نظره، للخطاب البرهاني إلا في صورة التناسب العددي، أو قل، المساواة بين النِّسب، لزم أن تكون التعابير التمثيلية التي احتواها خطابه الفلسفي أقرب إلى علاقات التناسب منها إلى غيرها من أصناف المماثلة التي أحصاها الفلاسفة، لا سيما وأنه يمقت مقتاً المماثلة العرفانية وينفر نفوراً من المماثلة البيانية؛ لكننا إذا تأملنا هذا الخطاب والتزمنا في هذا التأمل بالنظر في الآليات المنتجة لمضامينه، برزت لنا فيه أساليب في الاستدلال متنوعة لا نروم هنا اختبار صحتها ولا بيان فسادها،

---

(68) BLANCHE, op. cit., p. 181-185.

وإنما الأمر الذي يستدعي الانتباه بصددها هو أن الكثرة الكاثرة من هذه الاستدلالات هي بالذات **الأقيسة التمثيلية بصنفيها البياني والعرفاني** كما حددهما هذا الباحث.

ونذكر، على سبيل الاستئناس، المماثلتين البيانيتين الآتيتين: «الحضارة الإسلامية حضارة فقه كما أن الحضارة اليونانية حضارة فلسفة»(69)؛ ثم «لا تختلف طبيعة خطاب العقل في الماضي مع قوم إبراهيم عن طبيعة خطابه في الحاضر مع قوم محمد»(70).

كما نذكر المماثلات العرفانية التي توهم فيها الجابري علاقة المشابهة بين قول المتكلمين بالجواهر الفردة (مبدأ الانفصال) وبالجواز في الروابط بينها (مبدأ التجويز) وبين البيئة الجغرافية للجزيرة العربية(71). وترِد هذه المماثلات في نص مطول نجتزىء منه العبارات التالية: «فالطبيعة رملية والرمل حبات منفصلة مستقلة [...] كل الأجسام في الصحراء وحدات مستقلة، والعلاقات التي قد تربطها هي علاقات المجاورة لا التداخل، وهذا يصدق على النبات والحيوان [...]، وإنما تعيش الحيوانات فيها في عراء في «بادية» يبدو فيها كل شيء بمفرده وحدة مستقلة حتى ولو كان داخل مجموعة [...] وتلك حال الإنسان فيها، فهو فرد، وحدة ضائعة في أرض شاسعة [...] والمباني غير موجودة، وإنما خيام منفصلة متمايزة ومتنقلة، أما القبيلة فهي مجموعة من الأفراد المتفردين [...] وسواء تعلق الأمر بالعشيرة أو القبيلة أو الحي، فالفرد دائماً «جوهر فرد» [...] ومثل كائنات الأرض كائنات سمائها»(72).

وإذا نحن وصفنا هذا النص التمثيلي بكونه من الصنف العرفاني باصطلاح الجابري، فلأنه يتميز بالأوصاف التالية:

أ ـ خلوه من ذكر **«الجوامع»** التي تربط بين القول الكلامي وظواهر الصحراء؛ ورب قائل يقول إن أحد هذه الجوامع هو «الشكل» الذي يشترك فيه الجوهر الفرد وحبة الرمل؛ وهذا ليس إلا هراء، فالجامع المذكور مبتذل ينطبق على أي شيء ويخلو من أية فائدة نظرية إن لم يكن «مكرّساً لرؤية سحرية».

ب ـ قربه من **النص الشعري**، إذ تتكرر فيه عبارات مثل «وحدات مستقلة» التي ذكرت عدة مرات كما لو كانت بمنزلة اللازمة للقصيدة أو القافية للبيت، فضلاً عن الصور الأدبية مثل «إن الاتصال هو من خصائص أمواج البحر وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء»، وعن أساليب البيان من مقابلة وطباق وجناس وغيرها.

---

(69) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص 36.

(70) المصدر نفسه، ص 138.

(71) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص. 245-247.

(72) المصدر نفسه، ص. 245-246.

ج ـ جنوحه إلى أسلوب **الإثارة والتأثير** لا إلى أسلوب الاستدلال والإقناع، وإلا فما الداعي إلى إيراد كثير من الأحكام بغير دليل مثل، «القرابة ليست اتصالاً» و «الفرد وحدة مستقلة في إطار التبعية الوهمية...».

ورب سائل يقول ما السر في تكاثر المماثلات في هذا الخطاب مع إنكار صاحبه لها، حتى غلبت على غيرها من الاستدلالات؟ الواقع أن هذه الكثرة التمثيلية هي وليدة النظرة التجزيئية التي أخذ بها الجابري، بحيث يمكن استخراج قانون يضبط العلاقة بينهما، ويمكن أن نصوغه كما يلي:

**كلما زادت الأجزاء في هذا الجانب أو ذاك من التراث، زادت معها إمكانات إقامة المماثلات بينها، والعكس بالعكس: فكلما اتجهت هذه الأجزاء إلى الاجتماع فيما بينها، تناقصت الإمكانات التمثيلية فيها.**

فعلى سبيل المثال، إذا أخذنا بالتقسيم الثلاثي للأنظمة المعرفية، أمكن بناء تماثلات بين عناصرها مثنى مثنى، كقول الجابري: «أصول الفقه بالنسبة للفقه كالمنطق بالنسبة للفلسفة»[73]. وإذا زاوجنا هذا التقسيم بتقسيم داخلي نجريه في كل نظام نظام، تضاعفت إمكانات المماثلة؛ فالنظام البياني الذي ينقسم إلى علوم متعددة: الفقه والكلام والنحو.... يفتح آفاق تماثلية بينها كقوله أيضاً «الأشعري بالنسبة لابن حنبل كالشافعي بالنسبة لمالك»[74]، ولا تلبث هذه المماثلات البيانية أن تتكاثر بمجرد مقابلتها بعناصر الأنظمة الأخرى، مثل المنطق والفلسفة والطبيعة في نظام البرهان ومثل التشيع والتصوف في نظام العرفان، ويشتد هذا التكاثر بإضافة بعض المقولات المنهجية للربط الخارجي بين الأنظمة المعرفية فيما بينها أو للربط الداخلي بين الأجزاء التي تندرج تحت هذه الأنظمة أو للربط المتداخل بين عناصر الأنظمة فيما بينها؛ ومن المماثلات الخارجية المتولدة من إضافة مقولة «التأسيس»: تأسيس البيان على البرهان، وتأسيس العرفان على البرهان، وتأسيس البيان على العرفان؛ ومن المماثلات الداخلية: تأسيس علم الأصول على علم الكلام، وتأسيس علم اللغة على علم الكلام؛ ومن المماثلات المتداخلة: تأسيس علم الكلام على علم المنطق، وتأسيس التصوف على الفقه، وتأسيس التصوف على المنطق...

وهكذا، يتضح أن تعديد الأقسام والتكثير من فروعها مكّن هذا الناقد من إنشاء خطابه بطريق التوالد التمثيلي. ونحن لا ننكر عليه استخدامه لهذا الطريق، فذلك أمر مشروع من وجهة نظريتنا في الخطاب؛ ولا أحد ينكر أن أشد الفلاسفة تمسكاً بالمنهج

---

(73) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص .100.

(74) المصدر نفسه، ص .118.

البرهاني أباحوا لأنفسهم استعمال هذا الطريق الاستدلالي، بل طارت في الناس كثير من تشبيهاتهم واستعاراتهم، مثل «الإنسان آلة» و «العالم آلة» و «الحيوان آلة» التي أنشأها ديكارت. ولكن الذي ننكره عليه هو أن يقع في التناقض ويتمادى فيه؛ فلما لم يجد غضاضة في استعمال المماثلة، على تنقيصه من وظيفتها، كان حرياً به أن يتخلى عن تصوره المضطرب، فيدفع عنه كثيراً من الاعتراضات المعرفية والمنهجية التي تتوجه على نظريته في الأنظمة المعرفية.

وعلى الجملة، فإن دعوى الجابري بأن المماثلة العرفانية تعكس أدنى درجات الفعالية العقلانية دعوى باطلة، أولاً، لأنه تأوّل سندها من النصوص على خلاف ما أراد أصحابها منها، إما بحذف سياقها المباشر، وإما بقطعها عن سياقها النظري؛ وقد رأينا أن إلحاقها بهذا السياق أو ذاك ينقض هذا التأوّل؛ وثانياً، لأنه توهّم بنيتها الصورية على خلاف حقيقتها، إما بوصفها بالابتذال أو رميها بالفقر؛ وقد رأينا أن هذه البنية هي، على الأصح، جُماع بنيتين، إحداهما استقرائية والأخرى استنباطية، وأنها ضرورية لخطاب العالِم (بكسر اللام) كما هي ضرورية للخطاب العادي.

وخلاصة القول في هذا الفصل أن الجابري قد فاتته الإحاطة بالتقنيات الإجرائية والضوابط المنطقية للآليات التجريدية والتسييسية التي اقتبسها وأنزلها على التراث؛ فعلى سبيل المثال لا على سبيل الحصر، استخدم آلية التخصيص العقلي، لكنه أساء هذا الاستخدام بحمل العقل على مدلول هو نقيض المراد من النصوص الأجنبية التي اعتمدها؛ وتوسل بآلية المقابلة، غير أنه أفسد هذا التوسل بأن طابق في المعقولات واللامعقولات بين ما لا تجب المطابقة بينه وعارض فيها بين ما لا تجب المعارضة بينه؛ كما استعمل آلية التقسيم إلا أنه أساء هذا الاستعمال بأن زواج فيها بين المعايير المختلفة؛ واستخدم آلية المماثلة، لكنه أفسد هذا الاستخدام بأن أسقط عناصر أساسية من صورتها الاستدلالية، فضلاً عن تأوّل نصوصها على خلاف مقصودها.

ولما كان الجابري استهلك آليات عقلانية وفكرانية غريبة عن التراث في نموذجه التقويمي، فقد حملته هذه الآليات على اتخاذ نظرة تجزيئية بموجب تفاوت مقتضيات هذه الآليات مع مقومات التراث؛ ولما لم يُحصِّل من الرسوخ في معرفة تقنيات وضوابط هذه الآليات ما يُقدره على تصويبها، بله على استخدامها على وجهها الصحيح، فقد تضاعفت مساوىء نظرته إلى التراث، وتزايد تهافتها؛ إذ انضافت إلى سوءة التجزيء بسبب تقليد آليات الغير، سوءة فساد هذا التجزيء بسبب نقص العلم بتقنيات هذه الآليات؛ ومن ينقل الآليات ولا يحيط بالتقنيات، لا يجوز أن ينزل من العلم المنزلة التي يتوجب على الناس قبول دعواه في التراث.

وبهذا، نكون قد أثبتنا الدعوى التي عقدنا هذا الفصل الثالث للتدليل عليها، وهي أن القصور في العلم بالآليات المنقولة أفقد نظرة الجابري التجزيئية إلى التراث الأسس العلمية، بل المشروعية التقويمية التي يدعيها.

ونحتاج الآن إلى استجماع ما تفرق في هذا الباب الأول الذي أفردناه لإبطال النظرة التجزيئية التفاضلية إلى التراث؛ فلقد خصصنا كل فصل من فصوله الثلاثة لدعوى معينة تتعلق بوجه من وجوه هذا الإبطال.

فاشتغلنا في الفصل الأول بالتدليل على دعوى التقويم التجزيئي، فبينا كيف أن الاجتزاء بمضامين التراث من دون الالتفات إلى الوسائل التي صنعت هذه المضامين، يجر إلى «استهلاك» آليات تُغرق في العقلانية المجردة وأخرى تُغرق في الفكرانية المسيسة، وكيف أن التجريد النظري للأولى يفُوتُهُ إدراك جانب التسديد العملي للتراث، وأن التسييس المادي للثانية يفُوتُهُ إدراك التأنيس الروحي للتراث.

كما انتهضنا في الفصل الثاني بإثبات دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري، فوضحنا كيف أن الجابري أخذ بالنظرة التجزيئية حيث يدعي أنه سيتخذ النظرة الشمولية وكيف أنه وقف عند حدود النظر في الخطاب التراثي بصدد الآليات حيث يدعي أنه سينظر في الآليات نفسها وليس في مضامين هذا الخطاب؛ وقد بينا أن وقوعه في هذا التعارض يرجع إلى كون الآليات العقلانية المجردة والآليات الفكرانية المسيسة التي توسل بها تقوم على مبادىء ثلاثة، كل منها يعارض حقيقة من حقائق التراث، **أولها**، مبدأ الموضوعية الذي يعارض حقيقة تداخل الواقع مع الأخلاق، **والثاني**، مبدأ العلمانية الذي يعارض حقيقة تداخل العلم والروح، **والثالث**، مبدأ النظر المتوحد الذي يعارض حقيقة تداخل الحوار والصواب.

وقمنا في الفصل الثالث بالتدليل على دعوى القصور الآلي لنموذج الجابري، فوضحنا كيف أن الجابري لم يتمكن تمام التمكن من دقائق الآليات التجريدية والتسييسية المنقولة التي اتخذها لتقويم التراث، وأحصينا مظاهر هذا القصور في استخدامه لآليات أربع هي: «آلية التخصيص العقلي» و «آلية مقابلة المعقولات» و «آلية التقسيم الثلاثي» و «آلية القياس التمثيلي»، وتجلى القصور في الأولى في فساد الترجمة وسوء التأويل لنص متداول في فقه العلم؛ وفي الثانية، في قلب المطابقة معارضة وقلب المعارضة مطابقة؛ كما يتجلى في الآلية الثالثة في ارتكاب مغالطة ازدواج المعايير والتساهل في مقتضيات التقسيم الصحيح؛ وتجلى في الآلية الرابعة في سوء التصرف في النصوص التي استشهد بها، وذلك بفصلها عن سياقها العَرْضي (بتسكين الراء) والنظري، وفي سوء استعمال مفهوم القرينة وفي عدم تبين مكانة المماثلة من الإشارة والعبارة وفي عدم التعرف على التركيب المنطقي المعقد لهذا

الاستدلال، فضلاً عن ترك الاشتغال بنقد هذه الآليات الاستهلاكية.

ولما كانت النظرة التجزيئية في نقد التراث مقترنة بالاشتغال بمضامينه من دون وسائله، لكونها تستبدل بهذه الوسائل التراثية آليات عقلانية وفكرانية مستندة إلى مبادىء الموضوعية والعلمانية والنظر المتوحِّد، فإن اعتناق الجابري لها أفضى به إلى أن يجمع، في نموذجه التقويمي، إلى العثرات الناتجة عن نقصان الاستيعاب، آفات المبادىء التي تستند إليها هذه الآليات، وأن يدخل في تقطيع التراث تقطيعاً وفي تفضيل بعضه على بعض تفضيلاً، وفي استبقاء قسم ضحل وغير أصيل منه، مخل بالقيم الأصلية للتراث التي تضمن له الترابط والتكامل. ومتى علمنا أن مبادىء النظرة التجزيئية الثلاثة ليست، على الحقيقة، إلا قيماً أملتها على إرادات العلماء ظروف ثقافية ومجتمعية معينة، أدركنا إمكان وجود قيم، علمية هي الأخرى، قادرة على تحقيق التقدم والتحضر بوجه قد يكون أفضل مما حققتهما به القيم المصطنعة السابقة، كيف لا وبين أيدينا التراث الإسلامي العربي الذي يختص بقيم مغايرة لا نحتاج في توظيفها العلمي إلا أن نستنبط الآليات الإنتاجية التي عملت حقاً في تشكيل مضامينه، تكويناً وتطويراً، تلويناً وتوسيعاً!

وبعد أن أنهينا الكلام في دعوى التقويم التفاضلي بالتدليل، إجمالاً، على فساد النظرة التجزيئية إلى التراث بسبب توسلها بآليات منقولة غير مناسبة، وبالتدليل، تفصيلاً، على تضاعف الفساد في نموذج الجابري التجزيئي بسبب سوء استعماله لهذه الآليات، فإننا ننعطف على الباب الثاني من هذا البحث، فنبسط الكلام في نظرة معارضة لهذا الاتجاه التفاضلي، وهي: **النظرة التكاملية**.

# الباب الثاني

# النظرة التكاملية
# إلى التراث الإسلامي العربي
# والاشتغال بآليات التداخل المعرفي

## تمهيد الباب الثاني

إن غرضنا في هذا الباب الثاني وفي الباب الذي يليه هو بالذات أن نتبين الجوانب الأساسية من التراث التي يبرز فيها التكامل بروزاً، وأن نقف على الأسباب التي دعت إلى وجود هذه الجوانب التكاملية في التراث؛ حتى إذا فرغنا من بيان هذه النظرة التكاملية ومن الكشف عن الأسباب المفضية إليها، انتقلنا إلى الاشتغال بمبدأين أساسيين من مبادىء التكامل التراثي: **أحدهما**، مبدأ تداخل المعارف التراثية فيما بينها، **والثاني**، مبدأ تقريب العلوم المنقولة إلى مجال التداول الإسلامي العربي، علماً بأن هذا المجال هو جملة الثوابت المحددة والقيم الموجهة اللغوية والعقدية والمعرفية التي تختص بها الممارسة الإسلامية العربية؛ وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه من الباب الثالث.

وقد اعتمدنا في اختيار نماذج التداخل المعرفي والتقريب التداولي من الممارسة التكاملية للتراث معيارين اثنين:

**أحدهما**: تمحيص التداخل والتقريب في طرفي المعارف الإسلامية العربية المتباينين، وهما: طرف أقرب المعارف إلى مجال التداول الإسلامي العربي، وطرف أبعد المعارف من هذا المجال.

**والثاني**: تمحيص التداخل والتقريب في أفضل الشواهد على هذين الضربين المعرفيين المتباينين التي يعترف بها خصوم النظرة التكاملية في تقويم التراث.

أما المعيار الأول، فيفيدنا في العلم بتحقُّق التداخل والتقريب في مجموع المعارف التراثية؛ فإذا صح أن الطرفين المتباينين من هذه المعارف يعملان بمبدإ التداخل ومبدإ التقريب معاً، صح معه أيضاً أن المراتب المعرفية الموجودة بينهما تعمل هي الأخرى بهذين المبدأين، ذلك لأنه إذا كان الأبعد من المعارف آخذاً بهما، فالأوْلَى أن يأخذ بهما ما هو دونه بعداً. وإذا نحن تأملنا المجال التداولي الإسلامي العربي، وجدنا أن أقرب العلوم التراثية إلى النهوض بالمقتضيات النظرية لهذا المجال هو **أصول الفقه** بوصفه العلم الذي يؤسس منهجية الفقه الاستنباطية، وأن أقربها إلى النهوض بمقتضياته العملية هو **علم الأخلاق**، كما وجدنا أن أبعد هذه العلوم عن القيام بالشروط النظرية لهذا المجال هو **المنطق الصوري** وأن أبعدها قياماً بشروطه العملية هو **الفلسفة الإلهية**؛ فنحتاج بمقتضى المعيار الأول أن نحقق مسلك هذه العلوم الأربعة في التداخل والتقريب.

اعلمْ أن التداخل تداخلان اثنان: **أحدهما**، داخلي يحصل بين العلوم التراثية الأصلية

بعضها مع بعض؛ **والثاني**، خارجي يحصل بين هذه العلوم وغيرها من العلوم المنقولة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن أنسب العلوم الأربعة لبيان التداخل المعرفي، هما: من جهة، **علم الأصول** باعتباره نسيجاً متكاملاً من معارف إسلامية متنوعة؛ ومن جهة ثانية، **الفلسفة الإلهية** باعتبارها علماً منقولاً اندمجت فيه بنيات معرفية تراثية أصلية.

واعلمْ أن التقريب هو أيضاً تقريبان اثنان: **أحدهما**، نظري يتعلق بتصحيح العلوم النظرية المنقولة وتكييفها بحسب محددات المجال التداولي؛ **والثاني**، عملي يتعلق بتنقيح العلوم العملية المنقولة وتوجيهها بمقتضى موجهات هذا المجال. وإذا كان الأمر كذلك، فإن أنسب العلوم الأربعة لبيان التقريب التداولي، هما: من جهة، **علم المنطق** بوصفه أبعد العلوم النظرية في التجريد؛ ومن جهة ثانية، **علم الأخلاق** بوصفه أبعد العلوم العملية في التسديد.

يلزم عن ذلك أنه إذا تم لنا تمحيص التداخل في أدل المعارف التراثية على التداخل الداخلي، وهو علم الأصول الإسلامي، وفي أدلها على التداخل الخارجي، وهو الفلسفة الإلهية، وتم لنا أيضاً تمحيص التقريب في أدل هذه المعارف على التقريب النظري، وهو المنطق، وفي أدلها على التقريب العملي، وهو علم الأخلاق، صح أن نعمم نتائج هذين التمحيصين على مجموع معارف التراث، بحكم الصفة النموذجية لهذه النتائج، بحيث:

أ ـ إن ما يصدق على علم الأصول من التداخل الداخلي، يصدق بالأولى على غيره من العلوم القائمة بالمقتضيات النظرية لمجال التداول.

ب ـ إن ما يصدق على الفلسفة من التداخل الخارجي يصدق بالأولى على غيرها من العلوم غير القائمة بالشروط العملية لمجال التداول.

ج ـ إن ما يصدق على علم المنطق من التقريب النظري يصدق بالأولى على غيره من العلوم النظرية البعيدة عن مجال التداول.

د ـ إن ما يصدق على علم الأخلاق من التقريب العملي يصدق بالأولى على غيره من العلوم العملية القريبة من مجال التداول.

وأما المعيار الثاني، فينفعنا في استيفاء شرائط الرد على اعتراضات خصوم النظرة التكاملية. فلئن سلم لنا المعترض بأن علم أصول الفقه هو أشد العلوم النظرية اتصالاً بمجال التداول الإسلامي العربي، حتى قال إن الحضارة الإسلامية «حضارة فقه»[1]، فإنه قد يمنع أن يكون الشافعي الذي جرت عادة الدارسين بنسبة تأسيس علم الأصول إليه هو أفضل مثال على ممارسة التداخل المعرفي الداخلي الذي حصل في هذا العلم، كما قد يمنع أن يكون الغزالي الذي ينسب إليه توسيع علم الأصول هو خير مثال على ممارسة التداخل الصميمي

(1) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص .96.

الذي شهده هذا العلم، ذلك أنه قد يطالِب بأن يستوفي الشاهد الأمثل على هذا التداخل الشرطين التاليين:

**أحدهما**، أن يتجدد على يد الشاهد علم الأصول، فيعيد تأسيسه كما يعيد توسيعه.

**والثاني**، أن يقبل فكرُه الدخول في سياق ملائم للنظرة التجزيئية إلى التراث.

ولا نعلم معترضاً أبلغ في التجزيء من الجابري، فهو لا يجزىء التراث بحسب القطاعات أو قل «النطاقات» المعرفية: البرهان والبيان والعرفان، فحسب، بل يجزئه أيضاً بحسب المواطن أو قل «المناطق» المعرفية، فمنطقة الغرب الإسلامي عنده يغلب عليها توجه عقلاني برهاني، بينما منطقة الشرق الإسلامي يغلب عليها توجه فكراني عرفاني. لذا، فإن الشرط الثاني في صلاحية الشاهد الأصولي يحتاج إلى مزيد من القيود كما يلي:

ـ أن يقبل فكر الشاهد الدخول في سياق ملائم للنظرة التجزيئية الآخذة بنطاقات التراث ومناطقه المعرفية معاً.

وإن نحن سلمنا جدلاً بالشرط الأول والثاني (في صورته المقيدة الجديدة)، اللذين قدرنا أن هذا القائل بالنظرة التجزيئية القصوى يشترطهما في الشاهد الأمثل على التداخل المعرفي الداخلي، فلا نجد أحداً من الأصوليين أقدر على استيفاء هذين الشرطين ممن ينسب هذا المعترض موطنه الأصلي إلى أرسخ المناطق المعرفية، وينسب تجديده العلمي إلى أرسخ النطاقات المعرفية البيانية، ألا وهو أبو إسحاق الشاطبي! فلنتخذ إذن إنتاج الشاطبي في علم الأصول مجالاً لنا نمحص فيه مبدأ التداخل المعرفي الداخلي للتراث، حتى إذا توصلنا إلى نتائج معينة بصدد هذا التداخل، كانت حينئذ ملزمة لأشد المعترضين إمعاناً في التجزيء، فلا يضرنا أي اعتراض بعده.

ولئن جاز أن يسلم لنا الخصم بمبدإ التداخل المعرفي الداخلي، ويقبل الشاطبي أحسن نموذج له، فإنه يجوز ألا يسلم لنا بمبدإ التداخل الخارجي؛ إذ يَعُد الأوَّل منهما بمنزلة ما يسميه بـ «التداخل التكويني»[2]، وهو التكامل الذي يحصل بين البنى المعرفية المأخوذة من علوم مستقلة فيما بينها من أجل إثراء الكيان الداخلي لعلم مخصوص، لكنه يعد الثاني «تداخلاً تلفيقياً»، فلا يقبل أن يكون شكلاً من أشكال التكامل، لأنه في ظنه لا يزيد عن جمع شتات من البنى التي لا تلتئم فيما بينها لتضارب أسبابها المنطقية؛ وعلى هذا، فنحن مطالبون بدفع اعتراضه وإثبات وجود التكامل في التداخل الخارجي.

ولا يفيدنا في دفع هذا الاعتراض أن نَتَخَيَّرَ أحد فلاسفة الإسلام الذين اشتهر عنهم دمج العناصر المعرفية الإسلامية في الفلسفة الإلهية، فنبين كيف تمت عمليات التداخل بين

---

(2) الجابري، بنية العقل العربي، ص 500.

المجالين في إنتاجهم، كأن نتتبع آليات التداخل عند الفارابي، ولو أن هذا التداخل يتجلى في مستويات مختلفة من فكره، مستويات لغوية وكلامية وفلسفية، وبالأوْلى أن نتتبعها عند ابن سينا الذي جعل التصورات الفلسفية تمتزج امتزاجاً بالأفكار الكلامية والمعاني الصوفية؛ فقد قرر صاحب النظرة التجزيئية أن الفيلسوفين معاً دخلا دخولاً في دمج الدين في الفلسفة ودمج الفلسفة في الدين، وأن هذا الدمج غير مقبول لمزجه بين نظامين معرفيين متعارضين هما: الدين والفلسفة، وأنه لا تداخل صحيح إلا بين العناصر المنتمية إلى نظام معرفي واحد.

ومتى اعترض الخصم المجزىء على أن يكون إنتاج الفارابي وابن سينا صالحاً لبيان التداخل الخارجي، مع أنهما قد اشتركا في إدخال البنى الكلامية في الخطاب الفلسفي، تأثراً بسلفهما الكندي، واختص أولهما بالنظر في التداخل بين الفلسفة واللغة العربية، واختص الثاني بالعمل بالتداخل بين المعرفة الفلسفية والمعرفية الصوفية، فإن هذا المعترض لا يقبل أن يكون إنتاج غيرهما صالحاً لهذا الغرض حتى يكون صاحبه قد استوفى الشرطين التاليين:

**أولهما:** أن يشتغل بالفصل بين الفلسفة والدين، إسلاماً كان أو غيره.

**والثاني:** أن يحتمل فكره الدخول في سياق موافق للنظرة التفاضلية.

ولا علم لنا بتقويم للتراث أبلغ في القول بالتفاضل من نموذج الجابري؛ فهو لا يفاضل بين أجزاء التراث فحسب، بل يفاضل بين أقطار التراث، فيجعل القطر المغربي أعلاها منزلة، فنحتاج إلى تعديل الشرط الثاني بتقييده كما يلي:

ـ أن يحتمل فكرُهُ الدخول في سياق موافق للنظرة التفاضلية بحسب أجزاء التراث وأقطاره المعرفية معاً.

وإن نحن سلمنا جدلاً بالشرط الأول والشرط الثاني (في صورته المقيدة الجديدة) اللذين قدرنا أن هذا القائل بالنظرة التفاضلية القصوى يشترطهما في قبول مبدإ التداخل الخارجي، فلا نجد أحداً من الفلاسفة أقدر على استيفاء هذين الشرطين ممن ينسب هذا المعترض موطنه الأصلي إلى أفضل أقطار التراث، وينسب فصله المنهجي بين الفلسفة والدين إلى أفضل أجزاء التراث، ألا وهو أبو الوليد بن رشد! فلنتخذ إذن إنتاج ابن رشد في الإلهيات مجالاً لنا نمحص فيه مبدأ التداخل المعرفي الخارجي، حتى إذا تبينت صحة هذا المبدأ بصدده، نكون قد دفعنا أقوى اعتراض ممكن يرد على القول بهذا التداخل، فلا يضرنا إذ ذاك أي اعتراض بعده.

وخلاصة القول أننا اتخذنا معايير عامة بمقتضاها حددنا نطاق نظرنا في التكامل الذي جعلناه دائراً على مبدأين أساسيين، هما: التداخل والتقريب، فكان هذا النطاق

مشتملاً على علوم أربعة هي: علم الأصول والفلسفة الإلهية والمنطق والأخلاق، ثم اتخذنا معايير خاصة بمقتضاها حددنا نطاق التداخل ونطاق التقريب، فكان الأول مشتملاً على ضربين: أحدهما داخلي يقوم بشرطه علم الأصول، والآخر خارجي تقوم بشرطه الفلسفة الإلهية؛ وكان الثاني مشتملاً هو أيضاً على ضربين، أولهما نظري يستوفي شرطه المنطق، والثاني عملي تستوفي شرطه الأخلاق.

وبناء على هذا، قمنا بتفريع مسائل هذا الباب الثاني الخاص بالتكامل التداخلي للتراث، منطلقين من ثلاث دعاوى أفردنا، لإثبات كل منها، فصلاً مستقلاً، وهي: «دعوى التقويم التكاملي» في الفصل الأول، و «دعوى التداخل المعرفي الداخلي» في الفصل الثاني، و «دعوى التداخل المعرفي الخارجي» في الفصل الثالث.

# التقويم التكاملي والبناء الآلي للتراث

قد عرفنا أن النظرة التجزيئية التفاضلية طغت طغياناً في التقويمات المعاصرة للتراث، وذلك بسبب وقوفها عند مضامين النصوص والنظر فيها بوسائل تجريدية وتسييسية منقولة مع نسيان الوسائل التسديدية والتأنيسية التي عملت في تأصيل وتفريع هذه المضامين.

فلنبين الآن أنه بالإمكان زحزحة هذا التقليد المعاصر في تقويم التراث، بل بالإمكان الخروج عنه؛ وليكن السبيل إلى ذلك هو، أولاً، بذل أقصى الجهد في استخراج الآليات المنتجة المختلفة التي تكونت وتطورت بها مضامين النصوص التراثية؛ وثانياً، استفراغ الوسع في التوسل بهذه الآليات المستخرجة عند النظر في قيمة هذه المضامين، بدل التوسل بغيرها مما لم تتكون وتتطور به هذه المضامين. وإذا تمت العناية بهذه الأدوات التراثية، استكشافاً واستعمالاً، فلا محالة أن الطريق سوف تتمهد لأن تتكون لدى دارسي التراث، نقاداً ومنظرين، رؤية تقويمية مغايرة للرؤية التي اتخذوها إلى حد الآن في أغلب الدراسات المتداولة.

## 1 - دعوى التقويم التكاملي

حتى نُبين كيف أن النظر في الآليات الإنتاجية والتوسل بها عند التقويم يفضيان إلى اتخاذ هذه النظرة التقويمية المغايرة، عمدنا إلى إيراد دعوى نشتغل بإثباتها في هذا الفصل، ونسميها «**دعوى التقويم التكاملي**»، وهي:

> **إن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية.**

نحتاج في التدليل على هذه الدعوى إلى مقدمات ثلاث نسلم بها تسليماً لثبوت صحتها في نطاقات معرفية متعددة بحيث لو دخلنا هنا في بيان هذه الصحة، لطال بنا المقام أو خرج بنا عن المراد. فبالإضافة إلى **مقدمة التركيب المزدوج للنص** المذكورة في الفصل الأول من الباب الأول، والتي تقضي باستناد كل مضمون مخصوص إلى كيفيات إنتاجية مخصوصة، نورد مقدمتين اثنتين أخريين، ندعو أولاهما باسم «**مقدمة تنقل الآليات**

**الإنتاجية**»، والثانية باسم «**مقدمة تشبع التراث بالآليات الإنتاجية**»، وهما:

أ ـ مقدمة تنقل الآليات الإنتاجية:

**سَلِّم بأن الآليات الإنتاجية تختص بكونها تقبل أكثر من غيرها التنقل من حقل فكري إلى آخر والتجول بين مختلف حقول المعرفة وأصناف العلوم، حتى إن الآلية الواحدة قد تشترك في استخدامها علوم متباينة في مقاصدها ووسائلها، ولا يُخرجها عن وصف الشمولية ما قد يلحقها من تلونات حقلية.**

ب ـ مقدمة تشبع التراث بالآليات الإنتاجية:

**سَلِّم بأن آليات إنتاجية دقيقة ومتنوعة استحكمت في مضمون النص التراثي استحكاماً يدل على أن واضع هذا النص متمهر في هذه الآليات بحيث لا يمكن فهم هذا النص التراثي حق الفهم ولا تفهيمه حق التفهيم بغير معرفة تامة بأصول وفصول هذه الآليات.**

استناداً إلى هذه المقدمات الثلاث، نأخذ الآن في التدليل على مسألة التقويم التكاملي التي تنص على أن النظرة التكاملية مقرونة بالاشتغال بالآليات الإنتاجية، استكشافاً واستعمالاً.

اعلمْ أنه إذا سادت الأعمال التقويمية التفاضلية نزعتان اثنتان هما: «النزعة المضمونية» و «النزعة التجزيئية»، فإن الأعمال التقويمية التكاملية على العكس من ذلك، سوف يسودها توجهان معارضان اثنان، هما: «التوجه الآلي» و «التوجه الشمولي». أما التوجه **الآلي**، فيقرر أن الوسائل الإنتاجية التي تولدت وتكاثرت بها مضامين التراث، متنوعة الأصناف ومتفاوتة المراتب، هذه الأصناف والمراتب التي يحصرها طرفان متباينان هما: طرف **الآليات المادية**، مثل الوسائل التسديدية والتأنيسية وطرف **الآليات الصورية**، مثل الوسائل اللغوية والمنطقية، مع العلم بأن إهمال الآليات المنطقية كان أظهر وأقوى في أعمال التقويم المنجزة بسبب تدهور القدرة المنهجية عند دارسي التراث وقصورهم عن تبين أساليب الادعاء والاعتراض التي بُلِّغت بها المضامين التراثية. وأما التوجه **الشمولي**، فيقول بضرورة تقبل التراث بوصفه كلاً متكاملاً ووحدة متناسقة من غير انتقاص لأي جزء من أجزائه أو التقليل من وظيفته؛ فحتى لو سلمنا بوجود ثغرات أو عثرات في هذا القطاع أو ذاك من التراث، ما كان ينبغي للقارىء أن يعدل عن تقويمه، متوسلاً في ذلك بأقصى ما يمكن من الأدوات حتى تظهر كل جوانبه؛ فلربما كان الخطأ في اجتهاد السلف أقوم وأنفع من الصواب في اجتهاد الخلف من المعاصرين لو أننا وضعنا في الاعتبار ما كان عليه السلف من اتساع العقل وتمام العلم بالإضافة إلى عصرهم وما عليه الخلف اليوم من تفاوت عقلي وعلمي مع زمانهم.

ومتى علمنا أن الاشتغال الصحيح والأصيل بالمضامين التراثية يوجب دراسة الآليات المادية والصورية الأصلية، لزمنا أن نقيم الدليل على صحة ادعائنا بأن التوجه الآلي في التقويم التراثي من شأنه أن يجعل الباحثين في التراث ينزعون إلى اتخاذ «نظرة تكاملية» فيه.

لما كنا قد سلمنا بمقدمة التركيب المزدوج للنص التراثي القاضية بقيام خصوصية المضمون على خصوصية كيفيات إنشائه وتبليغه، صح أن نستنبط منها أن دارس التراث مطالَب (بفتح اللام) بإقامة البحث في المضامين على البحث في الوسائل، فيكون حينئذ ملزماً بأن يتبين خصائص هذه الآليات الإنتاجية ويضع حدودها، ويُعيِّن شروطها، ويُرتِّب قوانينها، ويَتتبع آثارها في تشكيل المعرفة داخل التراث. ولما سلمنا أيضاً بمقدمة تنقل الآليات الإنتاجية التي تقول بأن هذه الآليات ترحل من علم إلى آخر ومن قطاع إلى آخر، لزم أن نفرع عليها أن دارس التراث مطالَب (بفتح اللام) حينئذ بأن يترصَّد آثار هذه الآليات في كل نص تراثي يقع بين يديه، لأن الترحال الآلي يكون قد شمله، فلا يستثني إذن من هذه العملية التأسيسية أي نص، علا عنده شأنه أو هان، حتى تجتمع له العناصر المنهجية الكافية لبناء أحكام في التراث تكون مستندة إلى أدلة مقنعة وسليمة. ويترتب على الجمع بين مضمون المقدمة الأولى، وهو «تلازم المضمون والآلية»، ومضمون المقدمة الثانية، وهو «الصفة التجوالية للآليات»، أن الباحث في التراث مطالَب (بفتح اللام) بأن يطّرح كل أساليب الانتقاء والتفضيل الناتجة عن استخدام آليات استهلاكية معينة: عقلانية أو فكرانية، وبأن ينبذ كل ما من شأنه أن يُفوِّت عليه إدراك أجزاء التراث في ترابطها وتماسكها.

أما التسليم بمقدمة تشبع التراث بالآليات الإنتاجية، فيلزم عنه أن الاشتغال الآلي ليس مجرد وصف اعتباري خارجي نسنده إلى الوسائل التي بُنيت بها مضامين التراث، أي وصف يتعلق بمستوى تنظيرنا وبلغة تقويمنا للتراث، بل هو أساساً مقصد حقيقي من المقاصد الأصلية لهذا التراث وقيمة جوهرية من قيمه الراسخة، بحيث لا ينفك وجوده عن مظاهر تَكَوُّنه وعن مراحل تطوره؛ فقد كان صانعو التراث لا ينشئون خطاباتهم بما اتفق لهم من الوسائل، سواء ضبطوها أم لم يضبطوها، بل كانوا، على خلاف ذلك، يتخيرون هذه الوسائل بحسب أغراضهم العلمية، فيعملون على تبين أوصافها وتملك أسرارها قبل الدخول في الاشتغال بها، ويتنافسون في تحصيلها وتوسيع قدراتهم فيها، بل يمارسون نقدها وتنقيحها، إظهاراً لرسوخ معرفتهم بها، فتأتي خطاباتهم قائمة بشرائط العرض المدلل وبمقتضيات النظم المعلل.

## 2 ـ الوظيفة الآلية للعلم الإسلامي العربي

لا عجب إذ ذاك أن تكون «الآلية»، في تعريف التراث وصفاً يقوم بالعلم؛ فيقال «العلم الآلي» في صيغة المفرد أو «العلوم الآلية» أو «علوم الآلة» في صيغة الجمع؛ والعلم

الآلي هو عبارة عن العلم الذي لا يكون مقصوداً لذاته، أو قل، ليس هو غاية في حد ذاته بحيث لا يُطلب إلا من أجل غيره، وبحيث لا يُنال هذا الغير إلا بواسطته. ومتى كان العلم الآلي يتعلق به غيره، نزل منزلة العلم الأسبق (مثال المنطق)، ونزل هذا الآخر منزلة العلم الأشرف لكونه مقصوداً لذاته (مثال الطب). ولمفهوم «الآلية» في التراث معنيان اثنان؛ أحدهما، معنى أعم؛ والآخر، معنى أخص.

أما معنى «الآلية» الأعم، فهو أن تكون الآلية خاصية إضافية تلحق كل علم يشترك في تحصيل غيره، فيكون كل علم دخل في علم آخر بمنزلة آلة من آلاته؛ فإذا كان دخول الحساب في الفقه يجعل منه آلة له، فإن دخول الفقه في التصوف يجعل الفقه آلة له، كما أن دخول التصوف في علم الأخلاق يجعله آلة لهذا الأخير؛ وهكذا تكون الآلية صفة تعرض للعلوم من جهة استخدامها في غيرها بحيث لو صُرف عنها هذا الاستخدام، صارت علوماً مقصودة لذاتها؛ فيكون بذلك كل علم، من جهة، مقصوداً لذاته، ومن جهة أخرى، آلة لغيره. وأما معنى «الآلية» الأخص، فهو أن تكون صفة ذاتية لبعض العلوم، أي صفة تختص بها دون غيرها، بحيث لا يمكن أن يُصرف عنها وصف الاستخدام لغيرها حتى لو قصدناها لذاتها، لأن غاية هذا القصد أن ننظر في هذا الاستخدام لكي نزيد في تصحيحه وضبط قوانينه، وبحيث لا ينتقل هذا الوصف الآلي عنها حتى ولوْ لم يقع التوسل بها في تحصيل علوم أخرى.

فسواء أكانت الآلية في أصل الاصطلاح معنى عاماً ثم دخله التخصيص، أو كانت معنى خاصاً ثم دخله التوسيع، فإن التراث استوعب المعنيين معاً، إذ تقلبت مضامينه بينهما تقلباً؛ ويتجلى هذا الاستيعاب في رسوخ أوصاف ثلاثة للآلية في الممارسة التراثية هي: «الخدمة» و «العمل» و «المنهج».

### 1.2 ـ الخدمة:

نقصد بـ «الخدمة» صفة الشيء الذي يقوم بما تحصل به المنفعة لشيء آخر؛ وإذا وُصف العلم بكونه «خادماً» لغيره، فمعنى ذلك أن هذا العلم قائم للغير بأمر من شأنه أن يستفيد منه، ويكون هذا الغير في الممارسة التراثية، إما علماً من العلوم النقلية أو العقلية، وإما مبدأ من المبادىء الأصلية للتراث الإسلامي العربي. ففي الحالة الأولى، إن العلم الخادم هو ما كان آلة من الآلات التي يتوصل بها العلم المخدوم إلى تقرير أحكامه واستخراج مسائله، فيكون المنطق بحسب هذه الحالة أكثر العلوم آلية، يليه في ذلك علم اللغة ثم الأمثل فالأمثل.

وفي الحالة الثانية، فإن العلم الخادم هو ما كان وسيلة لتحصيل وتوصيل المبادىء العقدية والشرعية للحقيقة الإسلامية، علماً بأن هذه الحقيقة في الممارسة التراثية باتت

تستتبع الحقيقة العلمية بحيث لا يُقْبَل من العلم إلا ما كان موافقاً لمقتضياتها، بل تستتبع الحقيقة اللغوية بحيث لا يُقْبَل من الاستعمال إلا ما كان ملائماً لقيمها؛ فتكون بذلك العلوم التي نقلها إلينا التراث معارف لم تنقطع، في كل أطوارها التي تقلبت فيها وفي كل المظاهر التي تشكلت بها، عن خدمة مبدإ الحقيقة الإسلامية، وإن تفاوتت هذه الخدمة فيما بينها؛ فإذا كان بعض هذه العلوم يجتهد فيها اجتهاداً بمقتضى اختصاصه بالنظر في الشريعة أو العقيدة، فإن بعضها كان يطلبها من غير أن يكون له تعلق بهذا الاختصاص، وكان البعض الآخر يعمل على الدخول في هذه الخدمة بموجب تأثير القيم العامة لمجال التداول الإسلامي العربي.

وبإيجاز، إن الخدمة تكون وصفاً لآلية العلم متى جمع بين أن يكون وسيلة إلى غيره وأن يكون قائماً بالمبادىء والمقاصد الأصلية للتراث.

### 2.2 ـ العمل:

تظهر الصبغة العملية للآلية في التراث الإسلامي العربي من الوجوه الثلاثة الآتية:

**1.2.2 ـ تعلق الآليات بكيفيات عمل:** كل ما كان آلة لغيره يكون متعلقاً بكيفيات عمل، وهذا الاقتران بين «الكيفيات» و «العمل» يدل على أن الآلية لها خاصية عملية، وتقوم هذه الخاصية في كون الآلية ترتبط أساساً بـ «الإجراءات»؛ وبَيِّن أن كل «إجراء» تتحدد قيمته بالنتائج التي تترتب عليه والفوائد التي يأتي بها؛ وكل ما يقاس بمعيار الفائدة، يكون ثابت الاتصاف بالخاصية العملية؛ فتكون الآلية، بوصفها متعلقة بوجوه الإجراء، متغلغلة في العمل.

**2.2.2 ـ التمييز بين الخير والشر:** لا تقتصر وظيفة «الآلية» على القيام بالتمييز بين الصدق والكذب كما هو الشأن في العلوم النظرية، وإنما كذلك بالتمييز بين الخير والشر. ومعلوم أن الخير والشر قيمتان تتعلقان بمجال السلوك والأخلاق(3). وإذا نحن قدرنا حق التقدير هذا الامتداد للآلية الذي لم يَرد قط عند «الأوائل»، أدركنا كيف كان التوجه العملي وصفاً راسخاً للآلية في التراث الإسلامي.

**3.2.2 ـ تعلق العلم بالعمل:** يتميز العلم في التراث الإسلامي بكونه لا ينفك عن العمل، ولا نكاد نجد عالماً اشتهر في الناس الأخذ عنه إلا ووقف عند هذا الترابط معبراً

---

(3) يقول أبو حيان التوحيدي على لسان أبي سليمان السجستاني، المنطق «آلة بها يقع الفصل والتمييز بين ما يقال: هو حق أو باطل فيما نعتقد، وبين ما يقال هو خير أو شر فيما نفعل، وبين ما يقال: هو صدق أو كذب فيما يطلق باللسان وبين ما يقال: هو حسن أو قبيح بالفعل»، **المقابسات** رقم 22، ص 110 ويقول أبو الحسن العامري، المنطق هو «آلة عقلية تكمل بها النفس الناطقة التمييز بين الحق والباطل في الأبواب النظرية، وبين الخير والشر في الأبواب العملية» كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، ص 95.

عنه بهذه الصيغة أو تلك، مثل القول: «العلم مبدأ العمل والعمل تمام العلم»[4] أو القول: «العلم المستعمل» أو «العلم الباعث على العمل»[5] أو القول: «كمال العلم في حصول الاتصاف به»[6]. فكل معرفة عقلية نافعة، لا بد أن تنتقل من مستوى مجرد التمييز النظري إلى مستوى التَّخلُّق السلوكي بها ولو كانت لغة أو منطقاً أو حساباً، لأنها، بفضل هذا التخلق، تنفُذ إليها المعاني اللطيفة والقيم الروحية، فتقيها مساوىء التنظير الجاف والتسييس الضار، وتمدها بأسباب العمل المسدد والتأنيس المتبصر.

وباختصار، إن «الآلية» في العلوم تتعلق بالعمل من جهة انبنائها على الإجراءات، ومن جهة تقويمها للسلوك، ثم من جهة إقامتها للعلم على العمل.

**3.2 - المنهج:**

المقصود بـ «المنهج»، كما هو واضح، جملة الطرق والأساليب التي يُتوصل بها إلى نتائج معينة، وقد أدركت الممارسة التراثية الخاصية «المنهجية» للعلم إدراكاً تاماً، وصاغتها بصيغ مختلفة؛ منها الصيغة التي جاءت عند التهانوي في **كشاف اصطلاحات الفنون** إذ يقول «إن ما يكون في حد ذاته آلة لتحصيل غيره، لا بد أن يكون متعلقاً بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل»[7]؛ فالتعبير «كيفية عمل» هو بالذات الصيغة التي جرى استعمالها اليوم في تعريف المنهج؛ وعلى هذا المعنى يُحمل لفظ «الوسيلة» الذي غلب استعماله كمرادف للفظ «الآلة»، فقيل علوم «الوسائل» بدل علوم «الآلة»، وقيل، في المقابل، علوم «الغايات» بدل علوم «المقاصد».

وتشمل المنهجية المنطقية في التراث كل المقولات والأدوات التي تدخل في بناء الاستدلالات؛ ويمكن تقسيم هذه الاستدلالات إلى قسمين: قسم الاستدلالات التي يقوم بها الباحث بمفرده للوصول إلى العلم بأمور معينة تشغله، فيستحق بذلك اسم «الناظر»، وقد نسميها «الاستدلالات النظرية»، وقسم الاستدلالات التي يقوم بها الباحث بالمشاركة مع غيره، طلباً للصواب في مسألة وقع التنازع فيها، فيستحق حينئذ اسم «المُناظِر»، ويجوز أن نسميها «الاستدلالات التناظرية».

وهنا تجب الإشارة إلى حقيقة أساسية لا ينكرها إلا مكابر، وهي أنه إذا كانت الممارسة التراثية قد عرفت هذين الصنفين من الاستدلالات، فإن الصنف التناظري كان أكثر تمييزاً لها، حيث إنه شمل جميع مجالات المعرفة الإسلامية العربية بوجه لا يشاركه

---

(4) أبو الحسن العامري، **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، ص .78.

(5) الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص .69.

(6) ابن خلدون، **المقدمة**، ص. 460-461.

(7) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، الجزء الأول، ص. 5-6.

فيه الصنف الاستدلالي النظري؛ فقد أقيمت مجالس للمحاورة عرفت بـ «المناظرات»، كما وضعت تآليف على طريقة المناظرة في مختلف الميادين، بل حيثما وُجِدَت مذاهب ومدارس واتجاهات في مجال من مجالات المعرفة الإسلامية، كانت المناظرة طريقة التعامل بين رجالها؛ ولم تكن المناظرة وجه تفاعل التيارات التي تنتسب إلى قطاع علمي واحد فحسب، بل طبعت أيضاً التعامل بين أهل العلم من قطاعات مختلفة.

وعلى وجه الإجمال، إن المنهجية في التراث تعلقت بالاستدلالات التناظرية أكثر مما تعلقت بالاستدلالات النظرية حتى كاد هذا التعلق أن يكون أخص خصائص مفهوم «الآلية» في التراث، وأدلّها على نصيب العلم من الآلية، وكادت العقلانية التراثية أن تتحدد بالنظر في المناهج والعمل بها، فيصح وصفها بأنها «عقلانية مناهج».

هكذا، فقد استنبطنا من مسلمة تشبع التراث بالآليات الإنتاجية، أن مفهوم «الآلية» في التراث يتضمن حقائق ثلاثاً: **أولاها**: أن المعرفة التراثية معرفة خادمة تقوم بوظيفة التوسل وبشرائط ما أسميناه «الحقيقة الإسلامية العربية»؛ **والثانية**: أن المعرفة التراثية معرفة عملية تنبني على مبدإ الإجرائية وتمارس تقويم السلوك وتنقل مضامينها إلى حيز التطبيق؛ **والثالثة**: أن المعرفة التراثية معرفة منهجية تتحدد بطرق الناظر وطرق المناظر مع غلبة طرق التناظر.

وإذا أضفنا هذه الحقائق إلى ما استنبطناه من المقدمة الأولى، وهو الحاجة إلى تعقب الآليات التي أثرت في تشكيل مضامين التراث، وإلى ما استخرجناه من اجتماع هذه المقدمة إلى المقدمة الثانية، وهو ضرورة ترك المفاضلة بين أقسام التراث الناتجة عن التوسل بالآليات الاستهلاكية، جاز لنا أن نستنتج أن مطالبة دارس التراث الإسلامي العربي بالتخلي عن أساليب التجزئة والمفاضلة أقوى في هذا التراث منها في أي تراث آخر لا يبلغ مبلغه في التشبع بالآليات، فيكون هذا الدارس أولى من غيره باطراح المناهج التجزيئية وطلب مناهج التكامل.

وإذا تقرر هذا، فقد ظهرت صحة دعوى التقويم التكاملي التي ادعيناها في هذا الفصل، وهي: أن استكشاف الآليات الإنتاجية واستعمالها في تقويم التراث من شأنه أن يحمل الدارس على ترك النظرة التفاضلية واتخاذ النظرة التكاملية في هذا التقويم.

# التداخل المعرفي الداخلي وتكامل التراث

لقد أقمنا الدليل في الفصل السابق على أن النظر في الآليات الإنتاجية للتراث مقترن اقتراناً بالأخذ بالنظرة التكاملية في تقويمه. وذكرنا، بصدد عنصر الآليات الإنتاجية، أنها مختلفة الأصناف، متباينة المراتب، يحدها في أحد طرفيها أقصى الآليات مادية، وفي طرفها الآخر أقصى الآليات صورية، كما أشرنا من خلال كلامنا عن مفهوم «الآلية» إلى أنها تتصف بأوصاف ثلاثة، هي: «الخدمة» التي تكمن في النهوض بالمبادىء الأصلية للتراث، و «العمل» الذي يقوم في تسديد السلوك وتطبيق المعرفة، و «المنهجية» التي تكمن في التزام التناظر الجماعي. يبقى علينا إذن أن نبحث في مميزات النظرة التكاملية، فنبسط الكلام في جوانب الشمول وجوانب التتميم التي تبرز حقيقة التكامل في الممارسة التراثية، ونوضح كيف أن هذه الوجوه التكاملية تستند، في وجودها وَرسوخها، إلى الآليات الإنتاجية التي تختص بها هذه الممارسة.

## 1 ـ التكامل التداخلي لمعارف التراث

اعلمْ أن أهم مظاهر الشمول التي تُدرَك بها الحقيقة التكاملية للتراث هي **التداخل** الذي حصل بين المعارف والعلوم في الممارسة التراثية. ونميز في هذا التداخل بين درجتين أساسيتين اثنتين هما: «التراتب» و «التفاعل».

أما عن درجة **تراتب العلوم**، فلقد تولى فلاسفة الإسلام وعلماؤه مهمة ترتيب العلوم التي عرفتها الثقافة الإسلامية منذ عهودها الأولى، فتركوا لنا تصانيف متعددة أشهرها تصانيف الفارابي في **إحصاء العلوم**، وإخوان الصفا في **الرسائل**، وابن سينا في **أقسام العلوم العقلية**، والخوارزمي في **مفاتيح العلوم**، وابن النديم في **الفهرست**، وابن حزم في **مراتب العلوم**، والأبيوري في **طبقات العلوم**، وابن عبد البر في **جامع بيان العلم وفضله**، وابن خلدون في **المقدمة**، وطاش كبري زاده في **مفتاح السعادة**، وحاجي خليفة في **كشف الظنون**، والتهانوي في **كشاف اصطلاحات الفنون**، والقنوجي في **أبجد العلوم**، وهذه التصانيف، وإن اختلفت في المعايير العملية وفي الأهداف التي وجهتها، فترددت بين الأهداف التقنية والأهداف التعليمية، فإنها توضح كامل التوضيح النزعة التكاملية التي كانت تطبع النظرية التراثية للمعرفة؛ فقد كانت هذه النظرية مبنية على الاقتناع التام بتقارب

العلوم وتشابهها، وبفائدة ترتيبها حتى تبرز علاقات هذا التقارب والتشابه؛ والشواهد على ذلك كثيرة، منها نص ابن حزم في رسالة **مراتب العلوم** الذي يقول فيه: «العلوم كلها متعلق بعضها ببعض ومحتاج بعضها إلى بعض»[8]، ومنها أيضاً نصيحة الغزالي في **ميزان العمل**، إذ يقول فيها: «على المتعلم ألا يخوض في فنون العلم دفعة، بل يراعي الترتيب، فيبدأ بالأهم فالأهم، ولا يخوض في فن حتى يستوفي الفن الذي قبله، فإن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً وبعضها طريق إلى بعض، والمُوفق مراعي ذلك الترتيب»[9].

وأما عن درجة **تفاعل العلوم**، فلم يكتف علماء الإسلام بالقول بتدرج العلوم فيما بينها، بل أقروا بمشروعية تفاعل العلوم بعضها مع بعض، وتشابك العلاقات بينها؛ فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية، وهكذا. وقد ساهم هذا التفاعل في إثراء العلوم والفنون بعضها لبعض وفي توجيه بعضها مسار البعض الآخر، بل أدى ذلك التفاعل إلى امتزاج مصطلحات العلم الواحد بمصطلحات غيره من العلوم إلى حد أن تبدو بعض الإشكالات المعرفية التي يولدها هذا العلم كما لو كانت تنتسب إلى الإشكالات المعرفية التي تدخل في علم غيره؛ وخير شاهد على ذلك ما نجده من اختلاط التصورات الفلسفية بالمفاهيم الكلامية، واختلاطها بالمعاني الصوفية، ومن امتزاج مصطلحات الجدل بمصطلحات جل العلوم الإسلامية مثل الفقه وعلم الكلام والنحو والبلاغة. ولم يقف هذا التفاعل عند حدود انتقال علوم الآلة إلى علوم المقاصد، بل تعدى ذلك إلى انتقال علوم المقاصد ذاتها إلى علوم الآلة كتخريج الآلة النحوية على مقتضى أحكام التصوف[10].

وقد أدى الاقتناع بتداخل العلوم في الممارسة التراثية، تراتباً وتفاعلاً، إلى أن يتجه التعليم والتكوين والتأليف جميعاً إلى الأخذ بالموسوعية. فقد كان من مبادىء التعليم أن يبتدىء المتعلم بالاطلاع على علوم عصره في مقاصدها ومناهجها وفي بعض مسائلها، ثم ينتقل بعد ذلك، إن سنحت له الظروف، إلى التعمق وتحصيل الملكة فيها؛ فعلى المتعلم، كما يقول الغزالي، «ألا يدع فناً من فنون العلم، ونوعاً من أنواعه إلا وينظر فيه نظراً يطلع به على غايته ومقصده وطريقه. ثم إن ساعده العمر وواتته الأسباب طلب التبحر فيه، فإن العلوم كلها متعاونة مترابطة بعضها ببعض، ويستفيد منه في الحال حتى لا يكون معادياً لذلك العلم بسبب جهله به»[11]. كما صار لا يستحق لقب «المتأدب»، أو قل، بالاصطلاح

---

(8) ابن حزم، «مراتب العلوم» في **رسائل ابن حزم الأندلسي**، الجزء الرابع، ص. 89-90.

(9) الغزالي، «**ميزان العمل**» ضمن النصوص المختارة في **الفكر الأخلاقي العربي**، ماجد فخري، الجزء الأول، ص .209.

(10) انظر القشيري، كتاب **نحو القلوب**.

(11) الغزالي، المصدر السابق، ص. 209.

الحديث، «المثقف» إلا «من أخذ من كل فن بطرف» حتى قيل: «من أراد أن يكون عالماً، فليطلب علماً واحداً، ومن أراد أن يكون أديباً، فليتسع في العلوم»[12]؛ ومن المتأدبين الذين اشتهروا بهذا الوصف الموسوعي نخص بالذكر منهم اثنين: أحدهما، **الجاحظ** الذي جاء إنتاجه أقرب ما يكون إلى العمل الموسوعي الذي يحيط بمعارف وفنون أهل زمانه؛ والثاني، **أبو حيان التوحيدي** الذي شُهِد له بالتفنن في علوم عصره من الفلسفة والمنطق والتصوف والكلام والفقه والنحو واللغة والشعر والأدب.

ولا عجب عندئذ في أن يُخَلِّفَ لنا هذا النمط من التعليم المتسع رجالاً قطعوا أعمارهم في طلب التمكن من أغلب العلوم العقلية والنقلية، حتى إن من أراد أن يتعاطى التفسير، لزمه عند علماء المسلمين التبحر في خمسة عشر علماً هي: اللغة والنحو والتصريف والاشتقاق وعلوم البلاغة الثلاثة (المعاني والبيان والبديع) وعلم القراءات وأصول الدين وأصول الفقه وعلم أسباب النزول والقصص وعلم الناسخ والمنسوخ والفقه والحديث وعلم الموهبة[13]. ومن هؤلاء الأعلام جل فلاسفة الإسلام، ويأتي في مقدمتهم الكندي الذي يعد من أوائل المؤلفين الموسوعيين، والذي خلف إنتاجاً متنوعاً اشتمل على المنطق والحساب والطب والهندسة والنجوم والموسيقى والجغرافيا والجدل وعلم النفس والسياسة والأخلاق وغيرها، وكذلك الفارابي وابن سينا اللذان تناولت كتاباتهما جملة العلوم العقلية المنقولة، فضلاً عن المعارف اللغوية مثل النحو والشعر والمباحث العقدية مثل علم الكلام والتصوف؛ وابن رشد الذي رسخت قدمه في العلوم الثلاثة: الفلسفة والطب والفقه، على تباعدها الظاهر؛ ومنهم أيضاً علماء الإسلام من أمثال الغزالي والرازي اللذين استخدما جل معارف عصرهما للكشف عن أسرار العقيدة الإسلامية؛ وابن خلدون الذي دلت مقدمته على تمكن كامل من ناصية العلوم وتاريخها في زمانه؛ والسيوطي الذي آلت إليه علوم عصره جميعها، فألف في مختلف مناحيها بقدرة أهل الاختصاص.

ولم تكن الموسوعية طابع التعليم أَوْ طابع التكوين الذي حصله أعلام الفكر الإسلامي، بل كانت أيضاً طابع التأليف؛ فصنفت الموسوعات التي تتناول العلمين فأكثر، أو تتناول الموضوع الواحد من جميع جوانبه القريبة والبعيدة؛ وتكاثر التأليف الموسوعي بتكاثر الإنتاج في جميع العلوم، سدا للاحتياج المتزايد إلى المصادر التي تجمع بين دفتيها مجمل هذه المعارف المتنوعة.

---

(12) قول لابن قتيبة، انظر **البصائر والذخائر** لأبي حيان التوحيدي، مقدمة المحقق؛ ص .ج. انظر أيضاً **إحصاء العلوم** للفارابي، جاء في هذا الكتاب: «ينتفع به (أي بكتاب **إحصاء العلوم**) المتأدب المتفنن الذي قصده أن يشدو جمل ما في كل علم»، تحقيق عثمان أمين، ص .55.

(13) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ص. 180-181.

وإذا تقرر أن التراث قد أخذ بتراتب العلوم على درجات مختلفة، والتزم بتفاعلها على وجوه متباينة، وعمل بأساليب في التعليم والتكوين والتأليف تحمل الصفة الموسوعية، فقد ظهر أنه لا ينفع في تحقيق نصوص التراث وتقويمها إلا مراقبة هذا التوجه التكاملي التداخلي وتحصيل تكوين شمولي ضروري لإدراك خصائص هذا التوجه وحل أسرار التركيب المتشابك لهذه النصوص. وقد وضحنا في مطلع هذا الباب أن التداخل المعرفي على ضربين: أحدهما **داخلي** يتعلق بتفاعل العلوم الإسلامية بعضها مع بعض؛ والثاني، **خارجي** يتعلق بتفاعل العلوم الإسلامية مع غيرها من العلوم المنقولة، يونانية كانت أو فارسية أو هندية؛ وقلنا بأن غايتنا هي بيان الضربين من التداخل في أدل المعارف التراثية عليهما؛ وثبت عندنا، بمقتضى التسليم بشروط المعترض الآخذ بالتجزئة والمفاضلة، أن النموذج الأكمل للتداخل الداخلي نجده في علم أصول الفقه مع أبي إسحاق الشاطبي وأن النموذج الأكمل للتداخل الخارجي نظفر به في الفلسفة الإلهية مع أبي الوليد بن رشد.

وسوف نشتغل بتحليل آليات التداخل التي اتبعها هذان العلمان، فنبتدىء بالنظر في الآليات الداخلية في مجال الأصول، ثم ننعطف على الآليات الخارجية في مجال الإلهيات، فنفصل القول فيها. فإذا تمهد هذا، توجب علينا إيراد الدعوى العامة التي يقوم تحليلنا لهذين الصنفين من آليات التداخل مقام الدليل عليها؛ ونص هذه الدعوى التي نسميها «**دعوى التداخل المعرفي**» هو التالي:

> **لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء المسلمين أو أحد حكمائهم ما لم يقع التسليم بأن تداخل إنتاجه مع أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي أقوى من تداخله مع ما دونه قرباً من هذا المجال، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.**

فَتَبَيَّنَ أن مضمون هذه الدعوى يقضي بأن يكون الأصل في التداخل المعرفي هو بلوغ النهاية في خدمة المجال التداولي، فيكون ما خالط الأصوليات من البنى العلمية الداخلية وما خالط الإلهيات من البنى العلمية الخارجية أولى من غيرها بخدمة هذا المجال؛ ولا يُصار إلى طلب البنى العلمية التي دونها خدمة لهذا المجال إلا بدليل يُبيِّن فوات شرط من الشروط أو وجود مانع من الموانع، فيجوز إذ ذاك تقديم البعيد على القريب.

وحتى يتم لنا التدليل على هذا المدعَى (بفتح العين) العام، يلزمنا إثبات تحققه في كلا العلمين: الأصوليات والإلهيات؛ فلنشتغل في هذا الفصل الثاني بالطرف الأول من هذا المدعى، فنبين تحققه في علم الأصول بتحليل آليات التداخل الداخلي التي استعملت فيه.

# 2 ـ التداخل الداخلي في أصول الفقه:
# الشاطبي نموذجاً

ليس يخفى أن علم الأصول الذي يُعَد بحق علماً أنشأته الحضارة الإسلامية إنشاءً، يكاد أن يكون مجرد مزيج من أبواب نظرية ومنهجية، وأخرى عملية ومضمونية مستمدة من علوم مستقلة بنفسها؛ فمن الأبواب النظرية والمنهجية التي تدخل فيه: باب علم المناهج (أو «الميتودولوجيا») الذي ينظر في الأدلة الشرعية، تعريفاً وترتيباً، كما يدرس قواعد الاستنباط وقوانين الأحكام، وباب الاستدلال الحجاجي، وهو يُعنى بقوانين الجدل والمناظرة، وباب فقه العلم (أو «الإبستيمولوجيا») الذي يبحث في فلسفة التشريع، وباب اللغويات، وهو يختص بدراسة أصناف دلالات الألفاظ، ومن الأبواب العملية والمضمونية التي يشتمل عليها علم الأصول ما وقع اقتباسه من العلوم الإسلامية، مثل علم الحديث وعلم التفسير وعلم القراءات وعلم الكلام، فضلاً عن الفقه الذي جاء علم الأصول لاستخراج مبادئه وتحديد مناهجه وترتيب قواعده.

وقد يقال إن علم الأصول الذي يظهر بمظهر نسق من العلوم، لم تدخل فيه شعب العلوم الإسلامية وحدها، بل دخلت فيه أيضاً مباحث من العلوم العقلية المنقولة ولو أن البعض أنكر ذلك وردَّ أقسامه كلها إلى الثمرات الخالصة للاجتهاد الإسلامي العربي. وإذا كان الأمر كذلك، تعين أن يكون التداخل في علم الأصول وارداً بنوعيه: الداخلي والخارجي، فلا يُسَلِّم عندئذ حصر النظر في النوع الداخلي منهما.

نرد على ذلك بأن نظرنا في الأصوليات من جهة التداخل المعرفي الداخلي لا يمنع من النظر فيها من جهة التداخل الخارجي، فليس التنصيص على أحد الأمرين بالضرورة نفياً للآخر. وإن نحن تخيرنا الاشتغال بالجهة الداخلية، فذلك للاعتبارات المنهجية المبسوطة في مدخل هذا الباب، والتي تعود في جملتها إلى القول بضرورة اعتماد أبلغ وجه لهذا التداخل، وقد ظفرنا به في هذا العلم، فضلاً عن أن التداخل الخارجي الحاصل فيه ليس أحسن صورة لهذا الضرب من التداخل، فيجوز لنا الاستغناء عنه بغيره، وقد وجدنا له أفضل مثال في الإلهيات كما ذكرنا ذلك من قبل؛ هذا، ونحن لم نقصد إلى بحث الأصوليات من حيث هي كذلك، حتى يلزمنا استقصاء كل آليات التداخل فيها، أصنافاً ومراتب؛ وإنما كان هدفنا الوقوف على نماذج للضرب الداخلي من التداخل، سواء وجد في علم الأصول أو في غيره، ولم يحملنا على تخصيص هذا العلم بالنظر إلاَّ التسليم بشروط الخصم القائل بالتجزيء والتفاضل، حتى ندفع أقوى الاعتراضات الممكنة على مبدإ التداخل، فأقمنا الدليل على تحقق هذا الضرب من التداخل في الأصول على الوجه الأكمل، ولا يعنينا في هذا السياق ضرب غيره؛ كما كان الداعي إلى اختيار أبي إسحاق

الشاطبي شاهداً على هذا التداخل هو تسليم هذا الخصم به، ظناً منه أنه ينقض نتائجنا في التداخل الداخلي، فأقمنا الدليل على أنه خير من قام بمقتضيات هذا التداخل في علم الأصول، حتى إذا ظهر بطلان ظن الخصم، اضطر إلى الإذعان لهذه النتائج.

## 1.2 ـ شروط التداخل الداخلي في الأصول:

بعد دفع هذا الاعتراض، نقول إن الشاطبي لم يسلك في التكامل الداخلي لعلم الأصول مسلك من صار إلى العمل به من غير وعي به، ولا تَفَطّن لفائدته ولا لخصوصيته؛ بل كان، على العكس من ذلك، يشغله هذا التداخل بالقدر الذي يشغله تأسيس علم الأصول على كليات قطعية، سواء أكانت مبادىء عقلية أم حقائق استقرائية. ولا أدل على انشغاله بالتداخل من فتح باب استشكاله والنظر في هذا الإشكال في مطلع كتابه المتفرد **الموافقات**[14]، حتى صار كلامه فيه حجة يُفْزَع إليها عند الاقتضاء. ويمكن صوغ استشكال الشاطبي للتكامل كما يلي:

إن التداخل على ضربين: أحدهما، **ابتذالي** يصير المبحث العلمي بمقتضاه قابلاً للاندماج في أي علم من العلوم، فتنمحي بذلك خصوصيته العلمية؛ والثاني، **إجرائي** يقبل المبحث العلمي بمقتضاه الاندماج في جملة مخصوصة من العلوم دون غيرها.

وإذا نقلنا هذه التفرقة في التداخل إلى علم أصول الفقه، فإن معنى التداخل فيه يصير دائراً بين هذين الضربين، فيتعين علينا دفع الضرب الابتذالي عنه، لأنه خروج عن مقصد وحدة الموضوع الذي يتعلق به العلم. هاهنا يتوسل الشاطبي، لرفع هذا الابتذال عن التداخل في الأصول، بمعيارين اثنين:

**أحدهما**، التمييز في المعارف المندرجة في أصول الفقه بين المعارف الخادمة لغيرها، ويسميها باسم «المسائل العارية» وبين المعارف غير الخادمة لغيرها أو قل، باصطلاحنا، «المسائل المتأصلة».

**والثاني**، التمييز في تداخل الفقه وأصوله بين ما يدخل في الفقه ويدخل في أصول الفقه، ثم بين ما يدخل في الفقه ولا يدخل في أصول الفقه.

فبمقتضى المعيار الأول، يُخرج أبو إسحاق من المعارف المتداخلة مع الأصول كل المعارف الخادمة لهذا العلم، أو، باصطلاحه، «المعارف العارية»؛ وقد نص على ذلك في القاعدة الرابعة من جملة القواعد الثلاث عشرة التي مهد بها لكتابه، وهذه القاعدة هي: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»[15]، وبمقتضى المعيار الثاني، يُخرج أبو

---

(14) الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص. 42-45.

(15) المصدر نفسه، ص. 42.

إسحاق من المعارف المتداخلة مع الأصول كل المعارف التي تدخل في الفقه ولا تدخل في أصوله، مثل بعض المسائل الكلامية واللغوية والنحوية التي أُقْحِمت في هذا العلم والتي تبحث فيها علوم مستقلة معتبرة، وقد صاغ ذلك في صورة المبدإ التالي: «ليس كل ما يفتقر إليه الفقه يُعَد من أصوله»[16].

وعلى هذا، فلا تداخل مقبول في علم الأصول إلا بين المعارف التي تكون قد خرجت عن نسبتها إلى مجالات علمية أخرى، واندمجت في هذا العلم اندماجاً مع ثبوت فائدتها للفقه، فتكون المعارف المتكاملة مع علم الأصول تكاملاً تداخلياً هي بالذات المعارف التي تأصلت في هذا العلم، وانبنت عليها الفروع الفقهية، فإذن بفضل هذين القيدين: «إفادة الفقه» و «الدخول في النسبة إلى علم الأصول»، يكون الشاطبي قد دفع عن هذا العلم التداخل الابتذالي وجلب له التداخل الإجرائي الذي يمكّن وحده من إضفاء الوحدة والتناسق على هذا العلم.

وإذ عرفنا أن الشاطبي قد تفطن تمام التفطن لمقتضى التكامل التداخلي، يبقى علينا أن نبين كيف مارس الشاطبي الضرب الداخلي منه، علماً بأنه لم يمارس ضربه الخارجي، بل أنكره بدليل تَبَرُّئِه من الفلسفة الإلهية[17]، هذا خلافاً للأصوليين من أمثال ابن حزم والغزالي كما سنرى في موضعه من التقريب التداولي.

بناء على ما تقدم، يتوجب علينا أن نراعي في التداخل الشرائط التالية:

أ ـ أن يكون المبحث العلمي المتداخل مع أصول الفقه أقرب المباحث العلمية إلى مجال التداول الإسلامي العربي،

ب ـ أن يكون هذا المبحث مفيداً للفقه بحيث تنبني عليه بعض فروعه،

ج ـ أن يكون نقل هذا المبحث من المجال العلمي الخاص به إلى علم الأصول غير مانع من قيام نسبة أصيلة بينه وبين الأصول.

يترتب على هذا، أن مسألة التداخل المعرفي التي قصدنا إثباتها في هذا الفصل، تصير مخصصة بالشرطين الأخيرين، فتتفرع عليها مسألة جديدة نسميها **«دعوى التداخل الداخلي»**، ونصوغها كما يلي:

**لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء الأصول ما لم يقع التسليم بأن المبحث العلمي المتداخل مع علم الأصول تداخلاً مفيداً للفقه في بعض فروعه وغير مانع من قيام نسبة أصيلة بينه وبين علم الأصول هو أقرب المباحث المأخوذة**

---

(16) المصدر نفسه، ص .43.

(17) المصدر نفسه، ص .51.

**من علم غيره، إلى مجال التداول الإسلامي العربي، حتى يقوم الدليل على خلافه.**

لكن هذا لا يمنعنا من أن نُلزم أنفسنا بشروط أشد تقييداً من الشرطين الذين وضعهما الشاطبي، وهما: «إفادة المبحث المضاف إلى الأصول للفقه» و «ترسيخ النسبة إلى علم الأصول»، لأن في زيادة التقييد مطالبة أقوى بالبرهان على حقيقة التداخل الداخلي، بحيث إذا أثبت المدعي صحة الدعوى المقرونة بهذه الشروط الأشد كان أوفى بإثباتها وهي مقرونة بالشرطين السابقين، فضلاً أن هذه الزيادة في القيود تتلائم مع مبدإ أخذ به الشاطبي نسميه «مبدأ تراكم الأدلة»، ومقتضاه أن الدليل الواحد قد يفيد بانفراده الظن، لكنه يفيد باجتماعه إلى غيره اليقين(18).

فلنستبدل في الشروط الثلاثة السابقة مكان العنصر الجزئي: «المبحث العلمي» العنصر الكلي الذي هو: «العلم»، ومكان العنصر الجزئي: «بعض فروع الفقه» في الشرط الثاني، العنصر الكلي الذي هو: «كل فروع الفقه»، ومكان العنصر الجزئي: «نسبة أصيلة» في الشرط الثالث العنصر الكلي الذي هو: «نسبة شاملة». وبفضل هذه الاستبدالات الثلاثة، تتخذ عناصر الدعوى السابقة الصورة الجديدة الأقوى الآتية:

أ ـ أن يكون **العلم** المتداخل مع الأصول أقرب العلوم إلى مجال التداول.

ب ـ أن يكون هذا العلم مفيداً للفقه بحيث تنبني عليه كُلّ فروعه.

ج ـ أن يكون نقل هذا العلم إلى الأصول غير مانع من قيام نسبة **شاملة** بينها وبين الأصول.

كما تتخذ دعوى التداخل الداخلي الخاصة الصيغة الجديدة الأقوى التالية:

**لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء الأصول ما لم يقع التسليم بأن العلم المتداخل مع علم الأصول تداخلاً مفيداً للفقه في جميع فروعه وغير مانع من قيام نسبة شاملة بينه وبين علم الأصول هو أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي، حتى يقوم الدليل على خلافه.**

لما كانت هذه المسألة أخص من المسألة السابقة، فقد ظهر أن إثبات صحتها يلزم عنه إثبات صحة الثانية، ما دام لازم الحق حقاً؛ فلنشتغل الآن بالتدليل عليها، وواضح أننا نحتاج في هذا التدليل إلى إثبات العناصر الآتية:

أ ـ وجود علم مخصوص متداخل مع أصول الفقه،

(18) المصدر نفسه، ص .38-39.

ب ـ إفادة هذا العلم لجميع فروع الفقه،

ج ـ ثبوت نسبة شاملة بين هذا العلم وبين أصول الفقه،

د ـ كون هذا العلم أقرب إلى مجال التداول الإسلامي العربي باعتبار هذه الإفادة للفقه وتلك النسبة إلى علم الأصول.

فلنسم هذه العناصر باسم «أركان» دعوى التداخل الداخلي، ولنبرهن عليها واحداً واحداً؛ وواضح أيضاً أن البرهان على الركن الأساسي الرابع منها يتوقف على إثبات الأركان الثلاثة الأولى؛ فلنقدم إذن التدليل عليها.

## 2.2 ـ تداخل علم الأخلاق مع أصول الفقه:

اعلم أن الأصل في التداخل المعرفي الداخلي عند أبي إسحاق هو بالذات اشتغاله بمفهوم «المقصد»؛ فقد نُسب إليه تأسيس «علم المقاصد»، على الرغم من أن غيره، من أمثال الجويني والغزالي، سبقه إلى الكلام في هذا الموضوع، إلا أن مدلول هذا التأسيس فيه إجمال يحتاج إلى تفصيل؛ فقد يراد به جعل المقاصد قسماً متميزاً من أصول الفقه ينضاف إلى الأقسام الأخرى كقسم الأدلة وقسم الأحكام وقسم طرق الدلالة ليكوّن المجموع ما اصطلح عليه باسم «أصول الفقه». وقد يراد أيضاً إنشاء صياغة جديدة لأصول الفقه ينتقل بمقتضاها هذا العلم إلى مزيد من الإحكام المنهجي والاشتمال المضموني.

أما الأول، فغير مسلَّم، لأن ما تناوله علم المقاصد بالبحث هو جملة ما يختص بالنظر فيه علم الأصول بحسب وضعه الاصطلاحي؛ فمن الخطإ المنهجي إنزال المقاصد منزلة باب من أبواب الأصول كما يقع ذلك في كتب «الأصوليين» المتأخرين. وأما الثاني، فيحتاج إلى مزيد التوضيح؛ فإذا كان المقصود هو انتقال في النظام المعرفي كما جاء ذلك عند الجابري، بمعنى أن علم المقاصد هو علم يُخرِج أحكام الفقه من المعالجة البيانية إلى التنسيق البرهاني[19]، فلا يُسلِّم، لأننا سوف نرى أن المضامين المقصدية تندرج في نظام معرفي أنزله الجابري مرتبة هي دون مرتبة البيان؛ إذ ينكشف أنها على الحقيقة مضامين عرفانية، فيكون الانتقال الذي حصل في علم الأصول ليس انتقالاً إلى «الأفضل» أي ارتفاعاً في القيمة العلمية كما ادعى هذا الناقد، بل انتقالاً إلى «الأخس»، أي نزولاً في هذه القيمة، متى أخذنا بمعاييره في ترتيب النظم المعرفية. أما إن كان المقصود هو بناء نسق متداخل يحقق وجهاً من وجوه التكامل لم ينتبه إليه الأصوليون الذين سبقوا الشاطبي، فهو ما ندعيه ونريد إقامة الدليل عليه.

بعد هذا التمهيد، لنرجع إلى ما كنا بسبيله، وهو أن مفهوم «المقصد» هو مدار

---

(19) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص.554.

التداخل الداخلي عند الشاطبي؛ فلنبسط الكلام في ذلك، مستهلّين بتحرير المراد من لفظ «مقصد»، فنقول بأن المقصد لفظ مشترك بين معان ثلاثة لا أحد، حسب علمنا، سبق إلى تفصيل الفروق بينها. ولكي نتبين بوضوح هذه الفروق، نتوسل في ذلك بطريق التعريف بالضد، فنقابل معاني المقصد بأضدادها، واحداً واحداً.

أ ـ يُستعمَل الفعل: «قصد» بمعنىً هو ضد الفعل: «لغا» («يلغو»). لما كان اللغو هو الخلو عن الفائدة أو صرف الدلالة، فإن المقصد يكون، على العكس من ذلك، هو حصول الفائدة أو عقد الدلالة؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم «المقصود»، فيقال: «المقصود بالكلام» ويراد به مدلول الكلام، وقد يُجمَع على «مقصودات»، وسنستعمل هذا الجمع حرصاً على التمييز؛ أو قل، بإيجاز، إن المقصد بمعنى المقصود هو **المضمون الدلالي**. وتناول الشاطبي موضوع المقصودات في النوع الثاني من القسم الأول من **كتاب المقاصد** وهو الجزء الثاني من **كتاب الموافقات**، وذلك تحت عنوان: «مقاصد وضع الشريعة للإفهام».

ب ـ يُستعمَل الفعل: «قصد» أيضاً بمعنى هو ضد الفعل: «سها» («يسهو»). لما كان السهو هو فقد التوجه أو الوقوع في النسيان، فإن المقصد يكون، على خلاف ذلك، هو حصول التوجه والخروج من النسيان؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم «القصد»، وقد يجمع على «قصود»؛ أو قل، بإيجاز، إن المقصد بمعنى القصد هو **المضمون الشعوري أو الإرادي**. وعالج الشاطبي مبحث القصود في مواضع عدة من **كتاب المقاصد**، وهي: النوع الثالث من القسم الأول بعنوان: «مقاصد وضع الشريعة للتكليف» والنوع الرابع من القسم الأول بعنوان: «مقاصد وضع الشريعة للامتثال»، وأخيراً القسم الثاني بعنوان: «مقاصد المكلف».

ج ـ يُستعمَل الفعل: «قصد» كذلك بمعنىً هو ضد الفعل: «لها» («يلهو»). لما كان اللهو هو الخلو عن الغرض الصحيح وفقد الباعث المشروع، فإن المقصد يكون، على العكس من ذلك، هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم «الحكمة»، ونحتفظ بلفظ «مقاصد» بصيغة الجمع لإفادة هذا المدلول الثالث؛ أو قل، بإيجاز، إن المقصد بهذا المعنى هو **المضمون القيمي**. وبحث الشاطبي هذا الصنف الثالث من المقاصد في النوع الأول من القسم الأول من **كتاب المقاصد** تحت عنوان: «مقاصد وضع الشريعة ابتداء».

وعلى الجملة، فإن الفعل: «قصد»، قد يكون بمعنى «حصَّل فائدة» أو بمعنى «حصل نية» أو بمعنى «حصل غرضاً»، فيشتمل «علم المقاصد» إذ ذاك على ثلاث نظريات أصولية متمايزة فيما بينها: أولاها، **نظرية المقصودات**، وهي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي؛ والثانية، **نظرية القصود**، وهي تبحث في المضامين الشعورية أو الإرادية والثالثة،

**نظرية المقاصد**، وهي تبحث في المضامين القيمية للخطاب الشرعي.

وإذا تقرر هذا، ظهرت الحاجة إلى معرفة السبب الذي جعل هذه المباحث الثلاثة تجتمع في صلب أصول الفقه. الواقع أن من يعمل الفكر في أحكام هذه المباحث، لا يلبث أن يتبين أن هناك أصلاً جامعاً بينها، إذ أن لكل من المقصود والقصد والمقصد أوصافاً **أخلاقية**: ظاهرة وخفية، نسيتها أو تناستها كل الدراسات التراثية، قديمها وحديثها، لأسباب متباينة ليس هذا موضع بسط القول فيها؛ وحسبنا هنا أن نستخرج هذه الأوصاف الأخلاقية، حتى نبين كيف امتزج علم الأخلاق بعلم الأصول امتزاجاً.

**1.2.2 ـ الأوصاف الأخلاقية للمقصودات الشرعية**: من الأوصاف الأخلاقية التي يختص بها العنصر الأول من العناصر المقصدية، وهو المقصود الشرعي، وصفان أساسيان: أحدهما، «الصبغة المعنوية»؛ والثاني، «الصبغة الفطرية».

**1.1.2.2 ـ الصبغة المعنوية للمقصود الشرعي**: ليس المقصود الشرعي من النص صيغة أو أسلوباً، وإنما هو أمر مضموني يُستَخرج من هذه الصيغة أو هذا الأسلوب، وقد يكون استخراجه قريباً أو بعيداً؛ فإن كان الأول، فإن المضمون يتبادر من اللفظ بأول النظر ونكتفي فيه ببادىء الرأي؛ وإن كان الثاني، فإننا نحتاج إلى مجاوزة الدلالة المباشرة والغوص في باطن النص غوصاً يتفاوت سعة وعمقاً، مع التوسل في ذلك بالأدلة الزائدة على اللفظ، وهي صنفان: أحدهما: أدلة مقالية مكونة من سياقات الكلام أو من نصوص أخرى؛ والآخر: أدلة مقامية مشتملة على أسباب النزول وملابسات السنة وظروف الممارسة العامة، وعلى ما تواتر من القوانين والقواعد المُشرَّعة إلى وقت ورود النص.

ولما كان المقصود الشرعي يؤخذ من منطوق النص كما يؤخذ من مفهومه، فلم يعد وجوده موقوفاً على ظاهر النص، وصار مُدْرَكاً عقلياً مستقلاً قد تقرب أو تبعد أسباب وصله بالصورة اللفظية. غير أن هذا المدرَك العقلي الشرعي ليس تصوراً مجرداً، بل هو مدرَك متصل اتصالاً بالقيمة العملية؛ ومقتضى القيمة العملية أن الخطاب المبَلَّغ يُنْهِض إلى العمل ويُحرِك دواعي الممارسة في ظروف سلوكية مخصوصة؛ ولا مذهب فقهي أحرص على هذا التوجه العملي من المذهب الذي كان ينتسب إليه الشاطبي، ألا وهو المالكية! فقد تميز مذهب مالك عن بقية المذاهب الفقهية الأخرى باتخاذه «عمل أهل المدينة» مصدراً تشريعياً متميزاً، لِمَا اختصت به دار الهجرة من شرف الممارسة النموذجية للتشريع الإسلامي. وبما أن المقصود الشرعي مدرَك عقلي عملي، فقد صار نازلاً منزلة «المعنى»؛ فالمعنى إذن هو ما كان من المضامين الدلالية موجوداً في الإشارة كما هو موجود في العبارة، ومتحققاً في العمل كما هو متحقق في النظر. وكل ما كان كذلك، أي كان مضموناً دلالياً موجَّهاً توجيهاً عملياً، فله أساساً تعلق بالأخلاق، فالمقصود الشرعي هو إذن مقصود أخلاقي.

والشاهد على ذلك، القاعدة الأصولية التي تقضي «بأن العبرة في التصرفات بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني»؛ فلا يجوز، بمقتضى هذه القاعدة، الجمود على ظاهر الصيغة اللفظية متى ثبت بالقرائن الكافية أن المقصود منها على خلافه، لأن الأحكام الشرعية نيطت بالمدلولات المقصودة لا بالصور المنطوقة.

**2.1.2.2 ـ الصبغة الفطرية للمقصود الشرعي:** إذا كان هذا المقصود بمثابة قاعدة للسلوك، فإنه يختص من دون القواعد السلوكية الأخرى بكونه يأتي على وفق مقتضيات الفطرة؛ ومعلوم أن الفطرة عبارة عن الهيئة الخلقية والروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان والتي تُوَصِّله إلى معرفة عبوديته للخالق. ولما كان المقصود الشرعي موافقاً لهذه الهيئة الداخلية الأصلية، فإنه يقوم باستثمارها لإخراج الإنسان من التعرف الداخلي على تبعيته للخالق إلى التحلي السلوكي بآدابها، فيكون محفوظاً من الآفات التي تتطرق إلى القواعد السلوكية التي لا تستند إلى هذا الأصل. ولا أدل على ذلك من الحقيقتين التاليتين: **إحداهما**، كون الشارع وضع هذه المقصودات من أجل تحصيل الأخلاق كما يشهد بذلك الكثير من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي تأتي في سياقات تبرز الغايات الأخلاقية لتشريع الأحكام[20]؛ **والثانية**، كون مقصودات التشريع المدني الخاصة بالأحكام تنزلت على المعاني الأخلاقية للمُمارسة المكية، علماً بأن هذه الممارسة اختصت ببناء الصورة الأخلاقية للإسلام[21].

**2.2.2 ـ الأوصاف الأخلاقية للقصود الشرعية:** من الأوصاف الأخلاقية التي تميز العنصر المقصدي الثاني، وهو القصد الشرعي، نخص بالذكر وصفين اثنين: أحدهما، «الصبغة الإرادية»؛ والثاني «الصبغة التجردية».

**1.2.2.2 ـ الصبغة الإرادية للقصد الشرعي:** إن كل فعل قصدي يطلب إيقاع أمر أو عدم إيقاعه من غير أن يَلْزَم وقوع هذا المطلوب، وهو ما يُعرَف بـ «الإرادة». وليس يخفى أن الإرادة معنى أخلاقي؛ والإرادة على ضربين: إرادة الشارع وإرادة المكلّف؛ والأولى منهما إرادة أمرية تقتضي إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه، ولا تنحصر في قصد ما تأمر به المكلَّفَ أو تنهاه عنه، بل تقصد أيضاً أن يكون قصد المكلف موافقاً في العمل لقصدها فيما تأمر به أو تنهى عنه[22]. وأما الثانية، فهي إرادة امتثالية تقتضي بأن يقصد المكلَّف اتباع

(20) من الآيات القرآنية الكريمة التي تجمع بين الأحكام والغايات الخلقية، الآية الكريمة: «أقم الصلاة، إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر» (سورة العنكبوت، الآية 45)، والآية الكريمة: «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها» (سورة التوبة، الآية 103).

(21) الشاطبي، المصدر السابق، الجزء الثاني، ص .76-77.

(22) المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص.331-332.

المطلوب على الوجه المطلوب، إن فعلاً أو تركاً، ولا يقف المكلف عند حد قصد الامتثال بإيقاع المأمور به أو عدم إيقاع المنهي عنه، بل يقصد أيضاً أن يوافق فيه قصد الشارع.

**2.2.2.2 ـ الصبغة التجرّدية للقصد الشرعي:** إن صاحب الفعل القصدي مطالَب بتحصيل التجرد عن الأغراض التي قد تلابس هذا الفعل، بمعنى أنه مدعو إلى تحصيل النية الخالصة. ومعلوم أن النية الخالصة فعل وجداني ينزل منزلة الأصل الذي تتفرع عنه كل الأفعال، قلبية كانت أو حسية، أو قل، منزلة المعيار الذي يحدد القيمة الأخلاقية لهذه الأفعال، فيحكم عليها بالصلاح أو بالفساد، حيث إنه إن حسنت النية، صح الفعل المتفرع عليها أو عُذِر صاحبه؛ وإن ساءت، بطل الفعل ولو جاء على تمام ضوابطه الأخرى. ولا يحصل التجرد للنية إلا باستيفاء الشروط الآتية:

ـ **دفع الاشتراك مع الحظ:** قد ينوي المكلف الدخول في طاعة معينة، فتصحب عملَه توجهات وتعلقات مختلفة تُعرَف عند أهل الأخلاق باسم «الحظوظ»، فيلزمه الإعراض عنها حتى ولو كانت غير مخالفة لقصد التقرب.

ـ **الابتدار باستحضار النية:** ينبغي للمكلف أن لا يباشر العمل حتى يتم له تحصيل النية فيه ولو كان من الأعمال التي لا تفتقر في الظاهر إلى هذه النية.

ـ **تكثير النيات:** ينبغي للمكلف أن لا يكتفي في الطاعة الواحدة بالنية الواحدة، بل عليه أن يعدد نياته في التقرب حتى تشمل خيرات كثيرة تعود بالتزكية على عمله.

وقد أولى الشاطبي المالكي عناية خاصة للقصود فاقت عنايته بالعنصرين المقصديين الآخرين: المقصود والمقصد، حتى إنه قرن بين التكليف والقصد[23]؛ فلا تكليف إلا على من تعيَّن قصده، وإلا كُلِّف بما لا يطاق، بحيث يصير القصد نازلاً منزلة «العقل» الذي هو بالذات مناط التكليف. كما توسعت المالكية أكثر من غيرها في استعمال قواعد ومبادىء خاصة بالقصود، مثل: قاعدة «الأمور بمقاصدها» وقاعدة «المعاملة بنقيض القصد الفاسد»، و «مبدأ سد الذرائع» الذي يقضي بمنع ما يجوز من الوسائل إذا كانت مفضية إلى ما لا يجوز، احتياطاً من أن يقصد بهذه الوسائل ما يترتب عليها من مفاسد راجحة.

**3.2.2 ـ الأوصاف الأخلاقية للمقصد الشرعي:** نذكر من الأوصاف الأخلاقية التي تخص العنصر المقصدي الثالث، وهو بالذات «المقصد»، وصفين رئيسيين: أحدهما، «الصبغة الحِكمية» (بكسر الحاء)، والثاني، «الصبغة المصلحية».

**1.3.2.2 ـ الصبغة الحكمية للمقصد الشرعي:** يقترن الحكم الشرعي بغاية معينة تنزل منزلة القيمة التي يتوجه فعل المكلف إلى تحقيقها والتي تبلغ النهاية في الإتقان والكمال،

---

(23) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص. 149-160.

حتى اختصت باسم «الحكمة». وقد أدى النظر في الحِكَم (بكسر الحاء وفتح اللام) التي تقترن بالأحكام الشرعية إلى اتخاذ طريق خاص في تعليل الأحكام وفي الاستدلال عليها.

فلقد كان التعليل الذي غلب استعماله على الفقهاء والأصوليين هو التعليل بالأوصاف، ومثاله في الآية القرآنية: «فمن شهد منكم الشهر، فليصمه»[24] هو «شهود الشهر»، فقد جعل الشارع وصف «الشهود» سبباً لوجوب الصيام. فلنسم هذا الصنف من التعليل باسم «التعليل السببي»؛ فبَيِّنٌ أنه يقوم على أحكام موضوعة وقوانين مجعولة وعلى ربط الأسباب بالمسبَّبات. أما التعليل بالحِكَم، فهو تعليل بالغايات، ومثاله في حالة إباحة الإفطار عند المرض هو «دفع المشقة» أو «التيسير»، فيكون التيسير إذن علة غائية يصير بموجبها الإفطار مباحاً. فلنسم هذا الصنف من التعليل باسم «التعليل الغائي»، فَبَيِّنٌ أنه يقوم على أحكام قيمية وسنن معنوية وعلى ربط الأسباب بفاعلها. وقد جمع بعض الأصوليين، لا سيما أهل المقاصد منهم، بين التعليلين: السببي والغائي، بحيث وقفوا التعليل السببي على التعليل الغائي، فيصير الوصف الذي يُعلّل به الحكم تعليلاً سببياً مشروطاً بحصول الغاية من الحكم؛ ومثاله: إذا كان المرض وصفاً جعله الشارع سبباً لإباحة الإفطار، فإن هذه السببية لا تعمل عملها إلا إذا استُوفِيَ شرط الغاية، وهو «التيسير». وقد اصطلح الأصوليون على تسمية تعليق السبب بالغاية باسم «المناسبة»، فيكون التيسير، في هذا المثال، شرطاً في مناسبة المرض لإباحة الإفطار، أو قل، إن الوصف لا ينزل منزلة العلة السببية المناسبة للحكم حتى توجبه العلة الغائية، بمعنى أن يكون ترتيب الحكم عليه مؤدياً إلى تحقيق الحكمة منه[25].

وهكذا، يكون الأصوليون قد انقسموا بصدد تعليل الأحكام إلى فئات ثلاث: فئة أخذت بالتعليل السببي، وأخرى أخذت بالتعليل الغائي، وفئة ثالثة جمعت بين التعليلين؛ ولا عجب أن نجد علماء المالكية من أكثر علماء المسلمين انتساباً لهذه الفئة الثالثة، وذلك للتوجهات العملية والخلقية التي تميز بها المذهب المالكي كما تظهر في اختصاصه بمصدر في التشريع هو عمل أهل المدينة. كما لا عجب أن نجد أن الذين اهتموا بالمقاصد من علماء المذاهب الأخرى كانوا ممن هيمنت على فكرهم نزعة أخلاقية كالغزالي والعز بن عبد السلام من الشافعية وكابن تيمية وابن القيم من الحنابلة وغيرهم.

**2.3.2.2 ـ الصبغة المصلحية للمقصد الشرعي:** ما من غاية تقترن بالحكم الشرعي إلا وتشتمل على مصلحة معينة، غير أن هذا المفهوم عرض له لبس لا يقل عن اللبس الذي عرض لمفهوم المقصد إن لم يكن حاله فيه أشد، حتى صار عند البعض دالاً على المنفعة المادية الصرف؛ والتحقيق أن الأصل في المصلحة هو الخُلُق؛ ذلك أن لفظ «المصلحة» الذي

---

(24) القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 185.

(25) انظر القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 6.

اشتُقَّ من الفعل: «صَلَحَ» أو الفعل: «صَلُح» على وزن دال على اسم المكان، يراد به أساساً المحل المعنوي الذي يقع فيه صلاح المكلف، أو قل، بإيجاز، إن المصلحة هي موضع الصلاح. وإذا تبين أن المصالح التي تعتبرها الشريعة هي المواضع المعنوية التي يُحَصِّل فيها الإنسان صلاحه، علمنا أن وظيفتها الأساسية وظيفة أخلاقية صريحة، إذ حد الصلاح أنه قيمة أخلاقية، بل هو رأس القيم الأخلاقية، وحد الأخلاق أنها تبحث في الصلاح.

وحاصل الكلام في الأوصاف الأخلاقية للمقاصد الشرعية أن المقصود الشرعي معنوي وفطري، وأن القصد إرادي وتجردي، وأن المقصد حكمي (بكسر الحاء) ومصلحي، علماً بأن المصلحة هي المحل المعنوي لتحقيق الصلاح. وعلى هذا، يكون علم المقاصد هو الصورة التي اتخذها علم الأخلاق للاندماج في علم الأصول؛ وبإثباتنا أن الأخلاق علم متداخل مع الأصول، تم البرهان على الركن الأول من دعوى التداخل الداخلي الأصولي؛ فلنبين الآن كيف ترتبت الأحكام الشرعية لهذه العناصر المقصدية على أوصافها الأخلاقية، وهو الركن الثاني من هذه الدعوى.

### 3.2 ـ شمولية إفادة الأخلاق للفقه:

يتعين علينا أن نوضح كيف أن علم الأخلاق يفيد الحكم الشرعي من جهاته الثلاث: المقصود والقصد والمقصد.

**1.3.2 ـ فائدة الأخلاق للمقصود الشرعي:** قد أجمع الأصوليون على استناد المقصود الشرعي إلى الهيئة الخلقية التي فطر عليها الإنسان، فيكون حينئذ كل حكم شرعي مبنياً في أصله على هذه الفطرة؛ وقد بينا كيف أن كل ما انبنى على الفطرة لا بد أن يكون معنى عملياً ليس تعلقه بظاهر النص أولى من تعلقه بإشارته، ولا تعلقه بأول النظر أولى من تعلقه بإعمال النظر، كما وضحنا كيف أن المعاني العملية هي بمثابة القواعد السلوكية التي تقررها الأحكام الشرعية. ومتى سلمنا أن كل حكم شرعي مبني على الفطرة هو بمنزلة قاعدة تُقوِّم السلوك، لزم أن يكون كل حكم شرعي ناهضاً بتقويم الأخلاق. وقد نضيف إلى هذه النتيجة السابقة الحقيقتين المسلمتين:

**إحداهما**، أن القاعدة الشرعية أكثر تسديداً للسلوك من غيرها، أو قل **أوفق** منها، وذلك بمقتضى ثبوت بعدها عن التجريد النظري.

**والثانية**، أن القاعدة الشرعية أكثر تغلغلاً في العمل من غيرها، أو قل **أرسخ** منها، وذلك بموجب إقرارها بمبدإ المراتب في كل عمل وفتح الباب للزيادة فيها.

يلزم عن ذلك كله أن كل حكم شرعي **يسنّ أكثر القواعد تسديداً للسلوك وأكثرها تغلغلاً في العمل.**

**2.3.2 ـ إفادة الأخلاق للقصد الشرعي:** اتفق الأصوليون على أن العمل بالحكم

الشرعي يستوجب استحضار قصد التقرب به، حتى يتميز عن غيره من أفعال العادات، وتتميز مرتبته عن مرتبة غيره من أعمال العبادات. وقد بينا كيف أن النية هي توجيه للفعل لا يصلح حتى يتخلص مما قد يلابسه من التوجهات غير التعبدية، بمعنى أن النية الصالحة هي النية الخالصة، علماً بأنّ النية والإخلاص معنيان لا ينازع أحد في صفتهما الأخلاقية. ومتى صح أن العمل بالحكم الشرعي يقتضي تحصيل نية التقرب مع الاجتهاد في التحقق بالإخلاص، وأن النية والإخلاص من صميم الأخلاق، لزم أن يكون الحكم الشرعي موقوفاً على القيام بشرائطه الأخلاقية. وقد نضيف إلى هذه النتيجة الأولى حقيقتين أخريين مسلم بهما:

**إحداهما**؛ أن النية والإخلاص **أسبق** من غيرهما من المعاني الأخلاقية، إذ ينزلان منزلة الشرطين اللذين إذا فقدا فقد المشروط، حتى لا عمل إلا مع الإخلاص، ولا عمل إلا مع النية، مصداقاً للحديث الشريف: «إنما الأعمال بالنيات».

**والثانية**، أن النية والإخلاص **أدق** المعاني الأخلاقية، إذ يخفى أصلهما عن النظر، ويمتنع محلهما عن القياس، حتى إنه لولا شدة أثرهما في السلوك، لكان المرء أميل إلى القضاء بعدمهما منه بوجودهما.

وعلى أساس هذه الإضافة، يكون كل حكم شرعي مقتضياً **أسبق وأدق الشرائط الأخلاقية**.

**3.3.2 ـ إفادة الأخلاق للمقصد الشرعي**: أطبق الأصوليون على أنه لا حكم شرعي إلا وهو منوط بمصلحة مخصوصة؛ وقد أثبتنا أن هذه المصالح هي بمثابة العلل الغائية للأحكام، على خلاف الأوصاف التي هي بمنزلة العلل السببية لها، مع العلم بأن العلل الغائية عبارة عن قيم أخلاقية. ومتى سلمنا أن كل حكم شرعي معلق بالمصلحة، وأن المصلحة قيمة أخلاقية، وجب أن يكون كل حكم شرعي معلقاً بالقيمة الأخلاقية، ولنضف، الآن، إلى هذه النتيجة الأولى، حقيقتين ثابتتين أخريين:

**إحدهما**، أن الحكم الشرعي **أقوم** من غيره أخلاقاً بموجب نزول هذا الحكم على مقتضى الفطرة الإنسانية.

**والثانية**، أن الحكم الشرعي **أسمى** من غيره قيماً أخلاقية بموجب تفضيل الشرع للقيم الروحية.

فينبني على هاتين الحقيقتين المضافتين إلى النتيجة السابقة، أن كل حكم شرعي يحمل **أقوم وأسمى القيم الأخلاقية**.

وهكذا تجتمع لنا الحقائق الثلاث الآتية:

أ ـ أن الحكم الشرعي باعتبار المقصود يسن أوفق وأرسخ القواعد الأخلاقية.

ب ـ أن الحكم الشرعي باعتبار القصد يقتضي أسبق وأدق الشرائط الأخلاقية.

ج ـ أن الحكم الشرعي باعتبار المقصد يحمل أقوم وأسمى القيم الأخلاقية.

فيتضح حينئذ أن تداخل علم الأخلاق مع أصول الفقه يفيد الأحكام الفقهية كلها من وجهين جوهريين:

**أحدهما، اكتمال الأحكام الشرعية:** تصير هذه الأحكام، بفضل اندماجها مع الأخلاق، مشتملة على جميع الأصول السلوكية الضرورية والكافية، وهي ثلاثة: أصل **القواعد** وأصل **الشرائط** وأصل **القيم**، فما من حكم إلا وينبني على قاعدة وشرط وقيمة.

**والثاني، كمال الأحكام الشرعية:** تصير هذه الأحكام، لا مشتملة على هذه الأصول السلوكية الثلاثة فحسب، بل بالغة النهاية في كمال هذه الأصول، حتى لا قاعدة فوق قواعدها ولا شرط فوق شرائطها ولا قيمة فوق قيمها.

وبهذا، نكون قد دللنا على الركن الثاني من مُدّعانا، وهو شمولية إفادة علم الأخلاق للفقه، فتكون كل الفروع الفقهية مبنية على مبادىء علم الأخلاق المتداخل مع علم الأصول تداخلاً داخلياً. وبفضل إثباتنا هذا الجزء من الدعوى الأقوى التي استبدلناها بدعوى الشاطبي في التداخل الداخلي، نكون قد أثبتنا الركن المقابل من هذه الدعوى الأضعف، ما دام الأقوى والأخص يلزم عنهما الأعم والأخس، فما يفيد كل الفروع الفقهية يفيد بالضرورة بعضها؛ ونجد في نصوص الشاطبي ما يدل على حضور الصورة الأقوى لهذا الجزء عنده، إلا أنه لم يطرحها طرحاً إشكالياً كما فعلنا؛ وقد جاء ذلك في معرض ذكره للشرط الذي ينبغي أن يستوفيه كل مبحث يصح تداخله مع أصول الفقه، وهو: «انبناء الفروع الفقهية على هذا المبحث»، فقد ساوى في هذا الانبناء بين الفروع الفقهية والآداب الخلقية، إذ يقول: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو **آداب شرعية**، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»[26] حتى إنه يجوز وضع صيغة ثانية لهذا الشرط، تكون هي: «انبناء الآداب الخلقية على هذا المبحث». وإذا كان هذا شرط العلم الذي ليس بعلم أخلاق في تداخله مع الأصول، فما الظن بعلم الأخلاق نفسه! فالانبناء المطلوب لا يحصل في هذه الحال إلا بين فروع وأصول هي كلها من علم واحد، فيستحق آنذاك علم أصول الفقه الذي ينظر في استنباط الأحكام الفقهية أن يسمى «علم أصول الأخلاق»، ما دام الشاطبي قد ساوى بين الفروع الفقهية والآداب الشرعية؛ فلنتجه الآن إلى الركن الثالث من دعوى التقويم الداخلي الأقوى، فندلل على أن نسبة علم الأخلاق إلى أصول الفقه هي نسبة شاملة.

---

(26) الشاطبي، المصدر السابق، ص .42.

### 4.2 ـ شمولية نسبة الأخلاق لأصول الفقه:

لقد ظهر بمقتضى الركن الثاني من هذه الدعوى أن كل حكم شرعي مقترن اقتراناً بأصل أخلاقي، إما قاعدة أو شرطاً أو قيمة؛ فإذا كان الأمر كذلك، اتضح أن بيان طبيعة الحكم الشرعي توجب علينا أن نعتبر هذا الاقتران الأخلاقي، فضلاً عما يقضي به هذا الحكم من تكليف مقيد أو غير مقيد[27]. وعلى هذا، يصح أن نقول بأن للحكم الشرعي وجهين اثنين: أولهما فقهي والآخر أخلاقي.

أما الوجه **الفقهي** في الحكم الشرعي، فتنحصر أوصافه في ثلاثة أساسية، هي:

أ ـ أن الوجه الفقهي مُلْزِم إلزاماً مراقَباً مراقبة **مادية** عن طريق الجزاء الذي يتولى الوازع الشرعي إيقاعه.

ب ـ أن الوجه الفقهي يضبط من سلوك الفرد **ظاهر** الأعمال التي تعود بالنفع أو بالضرر عليه أو على غيره.

ج ـ أن الوجه الفقهي يتوسل **بالتعليل السببي** في تقرير أحكامه وتنسيق بعضها مع بعض.

وأما الوجه **الأخلاقي** في الحكم الشرعي، فتنحصر أوصافه في ثلاثة أساسية، هي:

أ ـ أن الوجه الأخلاقي مُلْزِم إلزاماً مراقَباً مراقبة **معنوية** عن طريق الوازع النفسي الذي ينبعث من ذات الإنسان.

ب ـ أن الوجه الأخلاقي يضبط من سلوك الفرد **باطن** الأعمال التي تعود بالصلاح أو الفساد عليه أو على غيره.

ج ـ أن الوجه الأخلاقي يتوسل **بالتعليل الغائي** في بيان أحكامه وترتيب بعضها على بعض.

هكذا، يتضح أن الصورة الفقهية تنبني أساساً على محددات خارجية، وهي الإلزام المادي وظاهر الأعمال والتعليل بالأسباب، بينما الصورة الأخلاقية تنبني أصلاً على محددات داخلية، وهي الإلزام المعنوي وباطن الأعمال والتعليل بالغايات؛ فيكون كل حكم شرعي جامعاً بين وجهين، كل وجه منهما يتفرع عنه ما يقابله في الوجه الآخر، فالإلزام المادي في الأول يقابله الإلزام المعنوي في الثاني؛ وظاهر الأعمال يقابله باطنها؛ والتعليل بالأسباب يقابله التعليل بالغايات؛ أو قل بإيجاز، إن للحكم الشرعي بنيتين متشاكلتين:

---

(27) نقصد بـ «الحكم المقيد» ما يسميه الأصوليون بـ «الحكم الوضعي»، ونقصد بـ «الحكم غير المقيد» ما يسمونه «الحكم التكليفي».

إحداهما، فقهية، والثانية، أخلاقية[28].

فلننظر الآن كيف حال المكونات المقصدية الثلاثة: المقصود والقصد والمقصد، من هذه العلاقة بين الوجه الفقهي والوجه الأخلاقي في الحكم الشرعي.

فمن جانب **المقصود**، يكون الحكم الشرعي موصوفاً بالتوجه المعنوي والانبناء على الفطرة مع الوقوف على صور الأعمال ورسوم الطاعات.

ومن جانب **القصد**، يكون الحكم الشرعي موصوفاً بالتوجه التجردي والانبناء على الإرادة مع بقاء الحكم بظاهر العمل.

ومن جانب **المقصد**، يكون الحكم الشرعي موصوفاً بالتوجه المصلحي والانبناء على الحكمة مع تقديم طلب الأسباب الخفية للأحكام على طلب الأسباب الظاهرة لها.

ومعنى هذا، أن العلاقة بين الوجهين في الحكم الشرعي تختلف باختلاف جهاته المقصدية؛ فإن كانت الجهة هي المقصود، فإن الموافقة الفقهية قد تترجح على الملابسة الأخلاقية؛ وإن كانت القصد، فإنهما تتساويان؛ وإن كانت المقصد، فإن الملابسة الأخلاقية تترجح على الموافقة الفقهية؛ فأقدر الجهات المقصدية على إظهار وجهها الأخلاقي هي، إذن، المقصد، يليه القصد، فالمقصود. ولا صلاح إلا لمن تدرج في مراتب المقاصد، حتى بلغ ذروتها؛ وكل ما صلح من أفعاله في مرتبة منها، كان أصلح في المرتبة التي دونها؛ وكل ما كان منها جالباً للملابسة الأخلاقية، فما يعلوه مرتبة كان أجلب لهذه الملابسة؛ وعليه، فإن الصورة الفقهية للحكم الشرعي تتقاسم الأدوار مع صورته الأخلاقية، وتدخل في الرجحان والتساوي معها بحسب هذه الأدوار، فيكون كل حكم شرعي جامعاً بين وجهين، كل منهما يقوم مقام المكمِّل للآخر؛ أو قل بإيجاز، إن للحكم الشرعي وظيفتين متكاملتين: فقهية وأخلاقية.

ولكن يبقى أن الوجهين، وإن وُجِدا مجتمعين في الحكم الشرعي مع تشاكل بين البنيتين وتكامل بين الوظيفتين، لا يتحقق لهما تمام هذا التشاكل البنيوي وتمام هذا التكامل الوظيفي، حتى ينضبط اجتماعهما بمقصد مخصوص يحيط بهما معاً، ويشرف عليهما معاً؛ ولا تهم معرفة هذا المقصد بقدر ما يهم مبدأ المقصدية أو مبدأ الغائية الذي ينطوي فيه. فإن تقرر وجود هذه الغائية وراء اجتماع الوجهين، علمنا يقيناً أن التعليل الغائي حقيقة أصلية، وأن التعليل السببي تبع لها تبعية الوسيلة للمقصد، ومتى أيقننا بأن العلاقة بين التعليلين هي علاقة المقصد بالوسيلة، لزم الأخذ بالقوانين الثلاثة العامة التي صاغها أهل المقاصد، وهي:

---

(28) نستعمل لفظ «التشاكل» بالمعنى الرياضي المنطقي؛ والمقصود به هو تطابق بنيتين من حيث علاقاتهما مع إمكان اختلاف عناصرهما.

أ ـ أن المقصد أرفع رتبة من الوسيلة، أو قل إن المقصد أشرف.

ب ـ الوسيلة إلى أحسن المقاصد هي أحسن الوسائل، والعكس بالعكس، أي الوسيلة إلى أقبح المقاصد هي أقبح الوسائل.

ج ـ إذا سقط اعتبار المقصد، سقط اعتبار الوسيلة.

وإذا نحن تأملنا ما قررناه فيما سبق من أن الصورة الأخلاقية تتأسس على التعليل الغائي، بينما الصورة الفقهية تتأسس على التعليل السببي، اتضح لنا أن الصورة الأولى تنزل منزلة المقصد من الثانية، بينما هذه تنزل منها منزلة الوسيلة، فيكون فضل الأولى على الثانية كفضل المقصد على الوسيلة، فتجب العناية بها بقدر يفوق العناية بالثانية، إذ الصورة الأخلاقية تحيط بالصورة الفقهية من الجانبين: من الجانب الداخلي، فتطالبها بالتنزل عليها، وبأن تستمد أسبابها من أسبابها؛ ومن الجانب الخارجي، فتطالبها بالاحتكام إليها واستمداد التوجيه منها، حتى ترقى الموافقة الخارجية التي تأتي من الثانية إلى درجة الملابسة الداخلية التي هي مفتاح الصلاح.

تجتمع لنا مما سبق ذكره ثلاث حقائق بصدد الوجه الفقهي والوجه الأخلاقي للحكم الشرعي، وهي:

أ ـ أنهما متشاكلان تشاكلاً بنيوياً.

ب ـ أنهما متكاملان تكاملاً وظيفياً.

ج ـ أنهما متفاضلان تفاضل المقصد والوسيلة.

يترتب على هذه الحقائق أن تداخل علم الأخلاق مع أصول الفقه يفيد تحقيق نسبة الأول إلى الثاني نسبة شاملة من جهتين جوهريتين:

**إحداهما، شمول الأخلاق للأصول:** فبفضل التشاكل البنيوي، لا نجد عنصراً في بنية أحد الوجهين المقومين للحكم الشرعي لا يضاهيه عنصر في بنية الثاني؛ كما أنه بفضل التكامل الوظيفي، لا يقوم أحد الوجهين بوظيفة حتى تكملها وظيفة غيرها يقوم بها الثاني، فتكون الأخلاق إذ ذاك قائمة بشرط التوسع على قدر السعة الفقهية لعلم الأصول، وهو ما أطلقنا عليه اسم «الشمول».

**الثانية، اشتمال الأخلاق على الأصول:** إن احتياج الجمع بين الوجهين إلى توجيه شامل لهما، ومقصدية محيطة بهما، يجعل الأخلاق تشرف على منازع الأصوليين في تقرير الأصول وتقعيد الاستنباط، فتكون الأخلاق عندئذ قائمة بشرط الاحتواء أو الإحاطة، الذي دعوناه بـ «الاشتمال».

وبهذا، أتممنا تدليلنا على الركن الثالث الذي هو **شمولية نسبة الأخلاق إلى علم**

الأصول، فضلاً عن إثباتنا السابق للركن الثاني الذي هو **شمولية إفادة** علم الأخلاق للفقه، فيكون بذلك علم الأخلاق المتداخل مع علم الأصول تداخلاً داخلياً، والمفيد لفروع الفقه إفادة شاملة، منتسباً إلى علم الأصول انتساباً محققاً للشمول والاشتمال.

وبفضل إثباتنا للركن الثالث من الدعوى الأقوى التي استبدلناها بدعوى الشاطبي، نكون قد أثبتنا الركن المقابل من هذه الدعوى الأضعف؛ ونجد في نصوص الشاطبي ما يدل على وجود الصورة الأقوى لهذا الركن عنده، غير أنه لم يطرحها طرحاً إشكالياً كما فعلنا؛ وقد جاء ذلك في معرض قوله بأن **الشريعة إنما هي تخلُّق بمكارم الأخلاق**، وميز فيه بين ضربين من مكارم الأخلاق: أحدهما، المكارم المناسبة لبساطة أساليب الدعوة في مكة؛ والثاني، المكارم المناسبة لتعقيد أساليب هذه الدعوة في المدينة، فجعل من الفقه أحكاماً **أخلاقية** أخفى على العقل وألحق في الزمن.

فلا يبقى، إذن، لتمام البرهان على دعوى التداخل الداخلي الأصولي إلا إثبات الركن الرابع، وهو «أقربية» علم الأخلاق إلى مجال التداول الإسلامي العربي، فلنشتغل به الآن.

## 5.2 ـ قرب الأخلاق من مجال التداول الإسلامي العربي:

**1.5.2 ـ الصلة باللغة:** إذا كانت الأخلاق تلج الأصول من باب المقاصد، وكانت هذه المقاصد مضامين مختلفة (دلالية وشعورية وقيمية) توجد مجتمعة، على اختلافها، في **أصل لغوي واحد**، فإنه يتضح أن أحد الأسباب التي تجعل الأخلاق قريبة من هذا المجال التداولي، هو المحدد اللغوي من محدداته الأصلية. فلولا عادات اللسان العربي في الاستعمال وخصوصياته في توزيع المعاني على الألفاظ، لما حمل هذا المقصد ما حمل من مدلولات متباينة، بحيث لو طلبنا في لسان آخر هذا الجمع المتباين، لما تيسر لنا على وجهه الطبيعي الذي تيسر في اللسان العربي، ولتعذر فيه قيام علم مقصدي شبيه بهذا الذي انفتح بابه في التراث بسبب هذا المحدد اللغوي. وعلى هذا، يصح أن نستنتج أن علم الأخلاق قريب من المجال التداول بموجب قيامه بالمحدد اللغوي من محددات هذا المجال، فيكون تداخل علم الأصول حاصلاً مع علم استوفى شرط القرب التداولي من شروط دعوى التداخل الداخلي.

لكن لا يلزم من ذلك أن هذا العلم المقصدي أقرب من غيره إلى هذا المجال، لأن ذلك يستوجب انتفاء كل علم آخر مقارن له في القُرْب باعتبار اندماجه في الأصول؛ ولا دليل لنا على ذلك من مجرد تحصيل المحدد اللغوي، إذ لو اكتفينا بهذا المحدد وحده، لكان علم الكلام يضاهي هذا العلم في الدلالة على القرب من هذا المجال، ولم يكن تداخله مع علم الأصول بأولى من تداخل علم الكلام معه؛ لذا، فنحن مطالبون بالتدليل على انتفاء

المقارن، فنحتاج إلى بيان وجوه يَفْضُل بها علم الأخلاق غيره في التداخل مع علم الأصول.

نذكر من هذه الوجوه التي يمتاز بها تداخل علم الأخلاق مع علم الأصول عن تداخل غيره معه، والتي تكفي في زحزحة كل علم عن منافسته في القرب من المجال التداولي، وجهين اثنين، هما: «الصلة بالعمل» و «الصلة بالفقه».

2.5.2 ـ **الصلة بالعمل**: بيّن أن الوصف الخلقي وصف عملي، كما أنه ثابت أن أصل الأصول في مجال التداول هو أن العمل مقدم على النظر، وأن ما من شيء ينتسب إلى هذا المجال إلا ويصطبغ بصبغة عملية؛ فإن كان لغة، كانت هذه الصبغة هي «الاستعمال»؛ وإن كانت عقيدة، كانت هذه الصبغة هي «الاشتغال»؛ وإن كانت معرفة، كانت هذه الصبغة هي «الإعمال»؛ وسنفصل القول في ذلك عند تطرقنا لأصول مجال التداول في الفصل الأول من الباب الثالث؛ وعلى هذا، تكون الأخلاق، باعتبارها أوصافاً عملية، أكثر تغلغلاً من غيرها في أخص أصول المجال التداولي.

3.5.2 ـ **الصلة بالفقه**: بيّن أن الأصل في الفقه الذي يبحث علم الأصول في طرق استنباط أحكامه هو العمل بأوامر الشرع ونواهيه، وليس مجرد النظر فيها؛ فقد يُجْزِىء فيه العمل عن النظر، لكن النظر لا يُجْزِىء قط عن العمل؛ وقد ثبت بموجب الركنين: الثاني والثالث، من دعوى التداخل الداخلي الأخص، أن الأخلاق ملازمة للفقه في جميع أحكامه ملازمة متأصلة، فتكون الأخلاق، بهذا الاعتبار، أكثر تعلقاً من غيرها بأخص الأصول الفقهية.

ولما كان الوصف الخلقي موافقاً للمقتضى العملي لمجال التداول وللمقتضى العملي للفقه الإسلامي، لزم أن يكون علم الأخلاق المتداخل مع أصول الفقه أقرب من علم الكلام حيث إن الوصف الكلامي، كما هو معروف، وصف نظري مجرد؛ ولما كان علم الأخلاق، من جهة ثانية، لا يضاهيه في هذا القرب علم غيره، لكونه يأخذ بأخص الأصول التداولية والفقهية، فقد وجب أن ينزل هذا العلم المرتبة القصوى في التحقق التداولي الإسلامي العربي.

وبإثباتنا الرسوخ التداولي والفقهي للأخلاق، وهو رسوخ عملي أصيل، نكون قد أكملنا التدليل على دعوى التداخل الداخلي الأخص التي تقرر الأقربية التداولية للعلم الذي يستحق الامتزاج بأصول الفقه.

## 3 ـ إبطال النظرة التجزيئية إلى الأخلاق في الإسلام

إذا ثبت أن الأخلاق تحيط بكل أحكام الفقه، وتدخل في صلة راسخة مع أصول

الفقه، وتأخذ بأقوى أسباب التداول، بَطُلَت الدعاوى التجزيئية، القديمة والحديثة، التي انساقت إما إلى حصر الأخلاق في جزء من أجزاء الفقه كما وقع في ذلك بعض الأصوليين، وإما إلى إخراجها عن نطاق الفقه كما ذهب إلى ذلك بعض المحدثين، يأتي في مقدمتهم من يقول بأن التراث تتفاضل أقطاره كما تتفاضل أقسامه، ونعني به د .محمد عابد الجابري، فلنبين بطلان الادعائين: ادعاء الحصر وادعاء الإقصاء.

### 1.3 - الاعتراض على دعوى حَصْرِ الأخلاق:

**1.1.3 - قلق التقسيم الأصولي للمصالح:** ادعى بعض الأصوليين أن «مكارم الأخلاق» تندرج في قسم التحسينيات من المقاصد الشرعية بمعناها الثالث أي «المصالح»، وهذا باطل. فلقد درج الفقهاء والأصوليون على تقسيم المصالح في العبادات والمعاملات والعادات، أقساماً ثلاثة: **المصالح الضرورية** وهي عبارة عن المصالح التي يفسد بفقدها نظام حياة الناس الدينية والدنيوية، و**المصالح الحاجية** دونها درجة، وهي عبارة عن المصالح التي لا يصيب المكلف بفقدها إلا العنت والضيق، و**المصالح التحسينية** دون الحاجية درجة، وهي عبارة عن المصالح التي لا ينال المكلفَ بفقدها إلا جُرْحٌ في المروءة، إلا أن ما يبعث على الاستغراب في هذا التصنيف هو طبيعة العناصر المندرجة في كل من الصنفين: صنف المصالح الضرورية وصنف المصالح التحسينية.

أما المصالح الضرورية، فقد حصرها استقراء جل الأصوليين في أمور خمسة هي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، غير أن هذا الحصر يُعْترض عليه من جهتين: من جهة جعل المصالح خمسة أجناس، ومن جهة اختصاص المصالح الضرورية بهذه الأجناس الخمسة.

لا يمكن التسليم بانحصار الضروريات في خمسة أجناس، لأن ذلك يخل بالشروط المنطقية والمنهجية المطلوبة في التقسيم، فلا يستوفي شرط تمام الحصر، إذ لا يمنع من دخول عناصر أخرى فيه، فقد أدخل بعضهم «العرض» و «العدل»؛ ولا يقوم بشرط التباين، فالعنصر الواحد من هذه العناصر ليس مبايناً لما عداه من العناصر الأخرى، مثل حفظ النفس وحفظ العقل؛ كما لا يستوفي شرط التخصيص، فليس كل عنصر من هذه العناصر أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة، فالدين الذي اعتبر عنصراً هو كذلك مساوٍ للشريعة.

كما أنه لا يمكن قبول انفراد المصالح الضرورية بهذه الأجناس، لأن الأحكام المتعلقة بالمصالح الحاجية والتحسينية تندرج هي الأخرى تحت هذه الأجناس؛ ومثاله أن مصلحة إباحة الصيد التي تعد مصلحة حاجية متعلقة كذلك بحفظ النفس، وهي مصلحة ضرورية. ولما كانت هذه الأجناس الخمسة مشتركة بين الضروري والحاجي والتحسيني، وجب أن تنزل مرتبة فوق الأصناف الثلاثة من المصالح، فتكون بمنزلة **الغايات الكلية القصوى** التي

يسعى كل صنف من هذه الأصناف إلى تحقيقها والتي يقع الرجوع إليها في تحديد فعل المكلف من حيث صلاحه وفساده؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تنزل هذه الأصول الخمسة منزلة **القيم الأخلاقية العليا**؛ ولعل شعور بعض الأصوليين، وفي طليعتهم الشاطبي، بالصبغة الأخلاقية لهذه المعاني الخمسة هو الذي حملهم على القول باتفاق الشرائع جميعها على الأخذ بها بدعوى أنها معان خالدة تقرها الفطرة الإنسانية السليمة[29].

وأما المصالح التحسينية، فقد قصرها أغلب الأصوليين على «مكارم الأخلاق»، إلا أن هذا الموقف ترد عليه الاعتراضات التالية:

أ ـ إن إنزال مكارم الأخلاق منزلة المصالح التحسينية يُوهم بأنها مجرد كماليات من الممكن الاستغناء عنها، أي أنها بمنزلة ترف سلوكي، للمكلف أن يأخذه أو يرده.

ب ـ إن الأمثلة التي ذكرها الأصوليون للمصالح التحسينية تدخل في جميع أصناف الأحكام الشرعية كالطهارات وتحريم بيع الخبائث وأكلها، فمن التحسيني ما هو واجب ومنه ما هو محرم؛ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف نعد المصالح التحسينية مما لا يترتب عليه إخلال بنظام الحياة كالضروري، ولا إعنات كالحاجي! ويبدو أن هذا التقسيم قد بني على اعتبارات مادية صرف لا يبعد أن يكون الأصل فيها تأثير نظرة المتكلمين في المصلحة.

ج ـ إن عبارة «مكارم الأخلاق» وردت في الحديث الصحيح المروي عن أبي هريرة، وهو: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»؛ ولا يصح أن تكون البعثة المحمدية منحصرة في تتميم أوصاف زائدة على ماهو ضروري وحاجي، بحيث لا يَقْدَح تركها إلا فيمن ادعى العدل أو الشهادة أو الولاية. والحق أن «مكارم الأخلاق» شاملة لكل المصالح التي تضمنتها الشريعة المطهرة؛ والدليل على ذلك، وجود رواية أخرى لهذا الحديث عند البخاري في كتاب **الأدب**، وكذلك في **الجامع الصغير** للسيوطي، وهي: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»، وواضح أن ما يستفاد من أداة الحصر: «إنما» ومن اللفظ: «صالح»، الواردين في هذه الرواية هو أنه حيثما وجدت المصلحة المقترنة بالحكم الشرعي، فثمة أخلاق صالحة؛ وهذا المعنى هو مضمون قولة الشاطبي الجامعة:«**الشريعة كلها إنما هي تَخَلُّق بمكارم الأخلاق**»، مع أنه قد أدرج «مكارم الأخلاق» في التحسينيات في ترتيبه للمصالح الشرعية. والسبب في ذلك يرجع إلى أنه انساق مع عادة مألوفة في التمثيل على قسم المصالح التحسينية بمكارم الأخلاق، من غير أن يكون قصده تخصيص هذا القسم بها، وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أ ـ أن قوله: «الشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق» أتى في معرض التفصيل

---

(29) انظر علال الفاسي، **مقاصد الشريعة**، ص. 189-201.

لموقفه من الأخلاق في الجزء الثاني من **الموافقات**، بعد ترتيبه هذه المكارم ضمن التحسينيات في مطلع الجزء الأول منه.

ب ـ أنه استدل على صحة قوله السابق الذي يجعل الأخلاق شاملة للشريعة كلها بالحديث الشريف: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، فيكون بذلك ذكره السابق لمكارم الأخلاق في التحسينيات غير مانع من ذكرها في القسمين الأخيرين: الضروريات والحاجيات.

ج ـ أنه جاء بقوله في سياق الكلام عن المرحلتين المعتبرتين في الدعوة إلى الإسلام، وهما: المرحلة المكية والمرحلة المدنية؛ إذ جعل كلتيهما قائمة بدور التنشئة على مكارم الأخلاق فيما دعت إليه من تعاليم وأحكام، وحرص على إثبات هذا الدور كما لو كان بصدد الرد على دعوى تقول باختصاص المرحلة المكية بالتربية الخلقية؛ وحتى على تقدير صحة هذه الدعوى، فإن ذلك لا يضر القول بأن التشريع المدني امتداد تنظيمي للتربية الخلقية التي تم تلقينها في مكة.

وقطعاً لكل تشكك فيما نذهب إليه، نسوق هنا نص الشاطبي الصريح في الإقرار بشمولية الأخلاق للأحكام الشرعية: «والشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق. ولهذا قال عليه السلام: (بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)، إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين: أحدهما ما كان مألوفاً وقريباً من المعقول المقبول، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به. ثم لما رسخوا فيه تمم لهم ما بقي، وهو الضرب الثاني. وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأُخِّر، حتى كان من آخره تحريم الربا، وما أشبه ذلك. وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق»(30).

**2.1.3 ـ الحاجة إلى تقسيم جديد للمصالح**: وإذا أخذنا بعين الاعتبار الحقائق الثلاث: «عدم انحصار الأجناس المصلحية في خمسة» و «نزول هذه الأجناس منزلة القيم الأخلاقية»، و «دخول مكارم الأخلاق في جميع المصالح»، لزمنا إنشاء تقسيم جديد للمصالح يكون بديلاً للتقسيم المألوف؛ وتتخذ معالم هذا التقسيم الجديد الصورة التالية:

أ ـ **قيم النفع والضرر** أو «المصالح الحيوية»، وهي المعاني الأخلاقية التي تتقوم بها كل المنافع والمضار التي تلحق عموم البنيات الحسية والمادية والبدنية؛ ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو **اللذة** عند حصول النفع **والألم** عند حصول الضرر؛ وتندرج في هذه القيم المصالح المتعلقة بالنفس والصحة والنسل والمال.

ب ـ **قيم الحسن والقبح** أو «المصالح العقلية»، وهي: المعاني الأخلاقية التي تتقوم بها

---

(30) الشاطبي، المصدر السابق، الجزء الثاني، ص. 76-79؛ الجزء الثالث، ص .150، ص .406؛ الجزء الرابع، ص .233-243.

المحاسن والمقابح التي تعرض لعموم البنيات النفسية والعقلية؛ ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو **الفرح** عند حصول الخير و**الحزن** عند حصول الشر؛ والمصالح التي تندرج تحت هذه المعاني أكثر من أن تحصى، ومن الأمثلة عليها: الأمن والحرية والعمل والسلام والثقافة والحوار.

ج ـ **قيم الصلاح والفساد** أو «المصالح الروحية»، وهي المعاني الأخلاقية التي تتقوم بها كل المصالح والمفاسد التي تطرأ على عموم القدرات الروحية والمعنوية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو **السعادة** عند حصول المصلحة **والشقاء** عند حصول الفساد، ويدخل في هذا الصنف الدين في جانبه الروحي مثل الإحسان والرحمة والمحبة والخشوع والتواضع.

وتلزم على هذا التقسيم نتيجتان أساسيتان: إحداهما، «تكاثر القيم»؛ والثانية، «أسبقية القيم الروحية»:

أ ـ **تكاثر القيم**: لم يعد الحكم الشرعي متقوماً بقيمة واحدة أو منوطاً بمصلحة واحدة كما هو الشأن في التقسيم المتداول عند بعض الأصوليين، وإنما صار من الجائز أن يندرج الحكم الشرعي الواحد تحت قيم متعددة، أو يُنَاط بمصالح متعددة، فيجوز مثلاً أن يكون تحريم القتل قد شرع لمصالح متعددة، هي: حفظ الحياة، وهي قيمة حيوية، وحفظ المجتمع الإنساني، وهي قيمة عقلية، وحفظ النفخة الربانية، وهي قيمة روحية[31].

ب ـ **أسبقية القيم الروحية**: لم تعد القيم الحيوية هي التي تنزل المرتبة الأولى كما كانت في التقسيم الأصولي، إذ كان معظم الضروريات فيه هي المصالح الحيوية، مثل النفس والمال والنسل، وإنما القيم التي صارت تتبوأ هذه المنزلة، بعد أن كانت تقع في أدنى مراتب هذا التقسيم، هي المصالح الروحية، نظراً لأنها أبلغ في الدلالة على التوجه الأخلاقي الذي يؤسس المقاصد من القيم الحيوية والقيم العقلية معاً. وعلى هذا، تكون الحاجة إلى العمل بها أقوى من الحاجة إلى العمل بغيرها، ويكون غيرها من القيم خادماً لها، بحيث يؤدي ترك العمل بها إلى اختلال أسوأ من الاختلال الذي ينتج عن ترك العمل بغيرها.

وبعد أن بانت حقيقة موقف الشاطبي من الأخلاق، وكيف أنه يدمجها دمجاً في جميع أقسام الفقه، وبطل ادعاء بعض الأصوليين بأن الأخلاق تنحصر في جزء محدود من الفقه، ننتقل إلى إبطال الادعاء الأشد الذي يقصي الأخلاق من الفقه جملة.

### 2.3 ـ الاعتراض على دعوى إقصاء الأخلاق:

لقد ادعى الجابري أن الشاطبي نقل البحث الأصولي من المماثلات القياسية الظنية

(31) تدبر الآية الكريمة: «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» (سورة ص، الآية 72).

للنظام البياني إلى الممارسات الاستدلالية القطعية للنظام البرهاني.

**1.2.3 - مفهوم القطع عند الشاطبي:** قبل أن يخرج لنا الجابري بدعاويه في البرهانيين من فلاسفة الإسلام وعلمائه بسنوات معدودة، كنا قد كتبنا عن الاستدلال عند ابن خلدون، موضحين كيف أنه، وإن صرح بعزمه على التوسل بالبرهان في مشروعه العمراني، فقد صار إلى الأخذ بأساليب الاستدلال الحجاجي التي يستخدمها الأصوليون (قياس التمثيل والسبر والتقسيم والقياس المركب...)(32)، والأشبه أن الشاطبي هو الآخر سلك في مشروعه الأصولي نفس المسلك وآل إلى نفس المآل. فقد افتتح كتاب **الموافقات** بمقدمة اشترط فيها تحصيل القطع في الأصول التي تُبنى عليها فروع الفقه، ثم أخذ في استخدام أساليب التدليل التي كان يأخذ بها الأصوليون، ويقتبس منهم الأدلة من غير أن يجد في ذلك حرجاً أو يدخل في استشكال ما كانوا يصنعون. فما السبب، يا ترى، في هذا الانقلاب من طلب القطع إلى ممارسة الحجاج عند الشاطبي؟ أيكون هو عدم تمكنه من آليات البرهان؟ أم يكون هو طبيعة موضوع المقاصد الذي تناول البحث فيه؟

لا يسعنا هنا إلا أن ننكر أن يكون السبب في ذلك هو قصور الشاطبي عن الاشتغال بأدوات البرهان، فلا يبقى إلا احتمال أن تكون طبيعة موضوع المقاصد هي التي حملته على اتخاذ المسلك الحجاجي. مما لا شك فيه أن كل من يمارس العلوم الحية كالمعارف الإنسانية لا محالة أنه واقع في استعمال الأساليب الحجاجية، فهي وحدها تلائم الخطاب الحي الذي يجمع المضامين إلى صورها التبليغية، على خلاف القول البرهاني الذي يجلي المضامين إجلاء. لكن هذا الجواب، وإن حمل جانباً من الصواب، يظل غير مقنع لمن يرى أن تبين الطبيعة الخاصة للمعارف الإنسانية لم تغب عن بصر الشاطبي ولا عن بصيرته، وأن قدرته في هذا التبين ليست أقل من قدرته في الاشتغال بآليات البرهان، فما السر إذن في هذا التحول من القطع إلى الحجاج؟

ليس من جواب على هذا السؤال إلا بالرجوع إلى مصطلح «القطع» عند الشاطبي، ولا يتأتى تبين مقصود الشاطبي منه إلا بالتفريق بين ضربين منه:

**أحدهما: قطع الصورة أو القطع الصوري**، وهو عبارة عن اليقين الحاصل من صحة الاستدلال الناتجة عن استخدام آليات مضبوطة تمام الضبط في الانتقال من المقدمات إلى النتيجة.

**الثاني: قطع المضمون أو القطع المضموني**، وهو عبارة عن اليقين الحاصل في مضامين القضايا الداخلة في الاستدلال، حتى ولو وقع التوسل فيه بآليات انتقالية غير مضبوطة تمام الضبط.

---

(32) طه عبد الرحمن، «عن الاستدلال في النص الخلدوني»، **أعمال ندوة ابن خلدون**، ص. 57-71.

ويبدو واضحاً أن الشاطبي يقول بالضرب الثاني، فالقطع الذي يعنيه هو يقين القضايا الكلية التي تُستفاد بطريق الاستقراء من أدلة الشريعة، وتتصف بالاطراد والثبات والحاكمية[33]؛ وحيث إنه كان يأخذ بهذا الضرب المضموني من القطع، فقد كان لا يضيره إطلاقاً أن يتوسل فيه بآليات الاستدلال المشروعة والمنقولة عمن سبقوه من الأصوليين، فضلاً عن آليات استدلالية أخرى اختص بها لا تقل حجاجية عن هذه الاستدلالات المنقولة؛ فالاتساق جائز كل الجواز بين المضمون القطعي والاستدلال الحجاجي.

وبعد هذه الملاحظات بصدد مدلول القطع عند الشاطبي، لنمض إلى دعوى الجابري التي تنسب المشروع الشاطبي إلى الممارسة البرهانية.

**2.2.3 ـ اختلاف منهج الشاطبي عن البرهان الأرسطي**: إن الإشكالات التي يفتح بابها ادعاء أن الشاطبي برهاني على الشرط الأرسطي بلغت الغاية في الكثرة، بحيث يتطلب تمحيصها ما لا يسعه إلا كتاب مستقل، وهذا لا يصح على هذه الدعوى فحسب، بل يجري على أغلب الأحكام التي قضى بها الجابري على التراث بسبب تضاعف احتمالات الخطإ فيها كلما خرج الناظر فيها من إشكال ليدخل في غيره؛ ولكننا سنكتفي هاهنا بأقل ما يمكن أن يقال، على أن ينهض ما نقوله بتصحيح حكمه بصدد الشاطبي.

بادئ ذي بدء، لم يستخدم الشاطبي مصطلح «البرهان» عند كلامه عن «القطع»، ولا هو أسند له معنى خاصاً في ثنايا كتابه، بل لم يرد عنده إلا لماماً، لا يتعدى معناه الأعم الذي هو الدليل أو الاستدلال؛ لكن الجابري أبى إلا أن يصف الشاطبي بوصف ليس له أصل في مشروعه؛ قد يجوز له ذلك، إلا أن يصير هذا الوصف سبباً في تقويل الشاطبي ما لم يقل أو في الوقوع في التناقض. فلنحقق مذهب الجابري في تعريف البرهان، حتى نتبين مدى صحة إجرائه على مشروع الشاطبي.

لقد عودنا الجابري أن يعمد إلى تلوين تعاريفه بحسب السياقات الخطابية التي ترد فيها، وقد يجوز له أيضاً ذلك ما بقي هذا التلوين في نطاق التخصيص، ولم يتعداه إلى نسخ ما سبق؛ ولا يخفى ما في هذه التعديلات المتوالية غير المنبَّه إليها من ضرر على الممارسة العلمية لصاحبها. وهذا بالذات شأن تعريف النظام البرهاني عند الجابري، ونحصي منه صورتين اثنتين: إحداهما، أصلية، والأخرى، سياقية.

أما التعريف الأصلي، فيَرِدُ عند تحديده العام للأنظمة المعرفية، ويجعله منبنياً على الأوصاف التالية، وهي إجمالاً:

أ ـ أنه نتاج المعقول العقلي اليوناني الأرسطي[34].

---

(33) الشاطبي، المصدر السابق، الجزء الأول، ص. 78-79.

(34) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص .236.

ب ـ أنه يأخذ بآليات الاستنتاج القائمة على القياس الجامع وآليات الاستقراء المستند إلى التجربة الحسية والتعليل السببي(35).

ج ـ أنه لا يفتقر إلى أصل معرفي غيره(36).

فلا بد أن نعرف هل هذه الأوصاف التعريفية تَرِدُ على سبيل الجمع بحيث لا يصح حمل مضمونها على شيء حتى تقوم به هذه الأوصاف جميعاً من غير استثناء، أم أنها تَرِدُ على سبيل البدل بحيث إذا قام واحد منها أو أكثر بالشيء، سقطت عنه ضرورة قيام الأخرى به؟ على أن الجابري لم يهتم، بوجه من الوجوه، بهذه المسألة التي لا يمكن أن يصح تحديده للبرهان إلا بها، ولا التفت إلى آثارها عندما أخذ في تصنيفه وترتيبه للبرهانيين وغيرهم، كأنما يريد أن يتمتع فيهما بالاعتبارين معاً: اعتبار مجموع الأوصاف، واعتبار بعضها.

وإن نحن أخذنا بهذه الأوصاف التعريفية على الجمع باعتبارها تشكل الشروط الضرورية والكافية لادعاء الانتساب إلى «البرهانية»، فإن مشروع الشاطبي لا يمكن أن يستوفي هذه الشروط في أي حال من الأحوال، ويكفي تخلف أحدها عن مشروعه لكي يرتفع إمكان نسبته إلى البرهان؛ والحال أن المعيار الأصلي الثالث، وهو الاستغناء عن كل مصدر غير العقل، لا يمكن ألبتة أن يصح عند الشاطبي؛ فمن مبادئه الراسخة التي ما فتىء يدعو إليها في **الموافقات** وكتاب **الاعتصام** أن العقل تابع للنقل، ويقول في مقدمته العاشرة: «لا يسْرَح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرِّحه النقل»(37)؛ فضلاً عن أنه يبحث في موضوع شرعي، لا على طريق أهل العلم الوضعي الذين يسقطون جانب «المقدس»، وإنما على طريق المجتهد الذي يُحَكِّم النقل تحكيماً فيما يعقل؛ وعلى هذا، فلا تجوز نسبته إلى البرهانيين.

أما إن نحن أخذنا بهذه الخصائص التعريفية على جهة التبدل، فيلزمنا أن نقبل بهذه النسبة متى تحقق في عمل الشاطبي وصف واحد من هذه الأوصاف؛ فلننظر في المعيارين الأصليين الباقيين، ما دام معيار عدم الافتقار إلى غير العقل قد سقط بالدليل السابق.

لا يمكن اعتبار المعيار الأصلي الأول، وهو الأخذ بالمعقول العقلي الأرسطي، ذلك أن الشاطبي قد اطرح الفلسفة اليونانية الأرسطية اطراحاً، محتجاً بسببين إجرائيين لا يمكن أن يجحد قيمتهما العلمية إلا مباهت:

**أولهما**، أن الفلسفة تخوض في مسائل مجردة ليس تحتها عمل، بينما المطلوب ألا

---

(35) المصدر نفسه، ص. 428.

(36) المصدر نفسه، ص. 395-396.

(37) الشاطبي، المصدر السابق، الجزء الأول، ص .87.

ينفك العلم عن العمل.

**والثاني**، أن الفلسفة تتوسل بمسالك في النظر بلغت النهاية في التركيب والتعقيد، بينما المطلوب تقريب الطرق الموصلة إلى العلم[38].

أما المعيار الأصلي الثاني المتعلق بالاستنتاج البرهاني والاستقراء السببي، فينقلنا إلى التعريف السياقي الذي وضعه الجابري للبرهان.

لقد تم إيراد هذا التعريف السياقي عند الحديث عن الشاطبي، وهو يحصر البرهان في أوصاف ثلاثة هي:

أ ـ اتباع منهج الاستنتاج أو القياس الجامع[39].

ب ـ اتباع منهج الاستقراء.

ج ـ اعتبار مقاصد الشرع.

نقول بصدد المعيار السياقي الأول، وهو العمل بالاستنتاج عن طريق القياس الجامع، إن إجراءه على إنتاج الشاطبي لا يمكن أن يصح؛ ذلك أن الشاطبي يقدح في القياس الجامع الذي هو اسم أول للقياس الحملي الأرسطي المعلوم، من جهتين أساسيتين: إحداهما، جهة **التصنع**، لأن هذا القياس ينافي شرط الاستدلال الطبيعي أو قل، بتعبيره، «الأمي» بمعنى الموافق للجمهور[40]؛ والثانية، جهة **التعقد**، لأن في تركيب الأقيسة فيما بينها طول يؤدي إلى تعثر العقل في الوصول إلى المطلوب[41].

ولا ينفع الجابري أن يقول بأن الشاطبي يدشن مقالاً جديداً في الأصول قوامه «أن كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين»[42]، لأن الشاطبي يذكر أن الدليل الشرعي مبني على مقدمتين في معرض بيان أن المطلب الشرعي لا يختلف في هذا عن المطلب العقلي، لا في معرض بيان أن هذا المطلب متطابق مع المطلب الأرسطي في القياس؛ والشاهد على هذا قول الشاطبي: «اعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا، ليس على ما رسمه أهل المنطق وفق الأشكال المعروفة»[43]، ولكن الجابري، على الرغم من إشارته إلى هذا النص، لا يبالي بالتناقض الصريح الذي وقع فيه، إذ أنه من جهة يطابق بين الاستنتاج والقياس الجامع، ويجعل الشاطبي آخذاً بهذه المطابقة؛ ومن جهة ثانية يأتي بقول الشاطبي القادح في

(38) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص .56.

(39) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص. 397.

(40) الشاطبي، المصدر السابق، الجزء الرابع، ص .377.

(41) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص .59.

(42) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص .553.

(43) الشاطبي، المصدر السابق، الجزء الرابع، ص .377.

القياس الحملي، ناقلاً إليه التناقض الذي وقع فيه. أضف إلى ذلك أن الشاطبي صرح بأخذه بطرق الاستنباط العقلية التي اتبعها الأصوليون وذكر منها القياس والاستدلال والاستحسان والمصالح المرسلة[44]، وكلها طرق لا تجري على مقتضيات القياس الجامع، ولم يتعرض لها بالنقد كما تعرض لغيرها في كلامه عما أسماه بـ «مُلَح العلم» وهي المعارف التي تتخلف عنها بعض الأوصاف الضابطة للعلم مثل العموم والاطراد والثبات والحاكمية.

أما عن المعيار الثاني في التعريف السياقي، وهو الاستقراء، فإن كنا نوافق الجابري على أن الشاطبي أخذ به أخذاً، فإننا نخالفه في أن يكون استقراء الشاطبي هو استقراء النظام البرهاني؛ فالاستقراء في هذا النظام، وإن أدى إلى الكليات، مثاله مثل استقراء الشاطبي، فإنه لا يؤدي إلى اليقين كما جاء ذلك عند أرسطو، لأنه يحتاج إلى سند يؤسس عليه، وهذا السند هو الاستنتاج القياسي، بينما الاستقراء عند الشاطبي يؤدي إلى القطع من غير ما حاجة إلى هذا القياس، لأن القطع قطع مضموني منوط بالكليات من حيث هي كذلك، وبما نسميه مبدأ «تضافر الأدلة»[45]؛ ويقضي هذا المبدأ بأن الأدلة الظنية تصير بمجموعها مفيدة للقطع، بمعنى أن الدليل الظني، بوجود هذا المجموع، ينقلب دليلاً قطعياً؛ فيكون بهذا استقراء الشاطبي، إما مؤسساً لنظام جديد فوق النظام البرهاني أو داخلاً في نظام آخر من الأنظمة الأخرى التي مازها الجابري؛ ومحال عند هذا الناقد أن يوجد نظام أفضل من البرهان، لأنه لو كان كذلك، لانفرد بالعلم، والحال أن العلم عنده هو بيد البرهانيين؛ وإذا بطل أن يكون كذلك، وجب أن يكون داخلاً في أحد النظامين الباقيين: البياني أو العرفاني؛ وهذا ما سنمحصه في اعتراضنا على المعيار الثالث، وهو اعتبار المقاصد داخلة في النظام البرهاني.

**3.2.3 - تبعية التعليل السببي للتعليل الغائي**: لقد أثبتنا فيما تقدم، وقبل دخولنا في الاعتراض على دعوى الجابري، بما لا يدع الشك أن النظر في المقاصد بالمعنى الخاص هو نظر في **الغايات**، وتترتب على هذا الإثبات النتيجتان الرئيسيتان الآتيتان:

**إحداهما**، أن القطعية عند الشاطبي موقوفة لا على ربط الأحكام بأوصافها أو قل بأسبابها، وإنما على ربطها بحِكَمها (بكسر الحاء) أو قل بعللها، بمعنى أن هذه القطعية قائمة على التعليل الغائي، وليس على التعليل السببي. فيبطل بذلك ما يدعي الجابري من أن الشاطبي بنى برهانيته على التعليل السببي، متأثراً في ذلك بما جاء به ابن رشد من تجديد

(44) المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص .41.

(45) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص. 34-42.

الاعتبار للسببية والعقلانية[46].

ولو أن الجابري أعمل فكره في مواقف الأصوليين الذين سبقوا الشاطبي من التعليلين: السببي والغائي، لأدرك أن أولاهم بالعمل بالتعليل السببي هم الذين وقفوا عند الأوصاف، ورتبوا عليها الأحكام (كالإسكار بالنسبة لتحريم الخمر)، ولم يطمعوا في وصلها بالغايات من وراء ترتيب هذه الأحكام على تلك الأوصاف (كحفظ العقل بالنسبة للإسكار)؛ فيكون هؤلاء بموجب معياره في استناد البرهان إلى السببية، أقرب إلى البرهان من أولئك الذين أخذوا بالتعليل الغائي، ناهيك عن الشاطبي.

**الثانية**، أن قطعية الشاطبي ليست قطعية المضامين الدلالية، وإنما قطعية المضامين الأخلاقية. فما دامت قطعية المقاصد ليست قطعية المضامين التي تنبني على السببية، وإنما قطعية المضامين التي تنبني على الغائية، وكانت المضامين المحكومة بالغائية كلها مضامين عملية قيمية، فقد لزم أن تكون قطعية الشاطبي آخذة بالمضامين الأخلاقية. وفي هذه الحقيقة الثانية إبطال لما يدعيه الجابري من أن الشاطبي ينزل مرتبة النظام المعرفي البرهاني كما حدد أصوله في سياق النزعة الأرسطية «للمنطقة المعرفية المغربية».

فلو أن الجابري نظر بإمعان في طبيعة التعليل المقصدي من جهة انبنائه على القيم الأخلاقية، لَعَلِم أن الشاطبي أولى بالإنزال في مرتبة النظام العرفاني بموجب معياره في إدراج أهل الأخلاق كالصوفية في هذا النظام.

وحتى لو فرضنا أن الجابري تأمل الطبيعة الغائية للتعليل المقصدي من غير أن يجدها شرطاً كافياً لإخراج الشاطبي من النظام البرهاني، أكان يجوز له أن يتغاضى عن مقدمات

---

(46) لقد سعى الجابري في صفحتين من كتاب **التراث والحداثة** إلى تدارك ما فاته في مؤلفاته السابقة من الإشارة إلى علاقة المقاصد بالغائية (ص .210-211)؛ لكنه جاء بهذه الإشارة في سياق من الأحكام المرسلة التي يبطلها التحقيق؛ إذ يفرق بين كليات الشريعة ومقاصد الشرع، والتحقيق أن الثانية داخلة في الأولى؛ ويرد مقاصد الشريعة إلى «السبب الغائي الناظم للمعقولية»، والتحقيق أن المقاصد بمعنى الغايات ليست إلا قسماً واحداً من أقسام المقاصد؛ كما يرد أقسام الشاطبي للمقاصد إلى أقسام العلل عند أرسطو، والتحقيق أن هذا الرد تحكم محض؛ إذ لا وجه ممكن للربط بين التقسيمين إلا أن يكون مجرد استنادهما إلى رباعية التقسيم، وهذا لا يمكن أن يقول به عاقل؛ والصواب أن الشاطبي قد قسم المقاصد قسمين كبيرين: أحدهما، **مقاصد الشارع**، والثاني، **مقاصد المكلف**، وقد أسقط الجابري ذكر القسم الثاني؛ ثم جعل الشاطبي قسم مقاصد الشارع أربعة أنواع: **أولها**، «مقاصد وضع الشريعة ابتداء»؛ **والثاني**، «مقاصد وضع الشريعة للإفهام»؛ **والثالث**، «مقاصد وضع الشريعة للتكليف»؛ **والرابع**، «مقاصد وضع الشريعة للامتثال»؛ وجعل الشاطبي مقاصد المكلف نوعاً واحداً. وقد عملنا في بحثنا هذا على أن نرد هذين القسمين الكبيرين من المقاصد إلى ثلاثة أصناف أساسية:

أ ـ المقاصد **الابتدائية**، وهي تشمل النوع الأول من المقاصد، وهي التي سميناها «المقاصد» بالمعنى الخاص.

ب ـ المقاصد **الإفهامية**، وتشمل النوع الثاني، وقد أطلقنا عليها اسم «المقصودات».

ج ـ المقاصد **التكليفية**، وتشمل النوع الثالث والنوع الرابع والقسم الثاني من المقاصد، ودعوناها «القصود».

ثلاث من أصل ثلاث عشرة من المقدمات المنهجية التي استهل بها الشاطبي كتاب **الموافقات** ، وهي المقدمة الخامسة التي تقول بأن العمل على ضربين: عمل القلب وعمل الجوارح؛ والمقدمة الثامنة التي تجعل العلم موقوفاً على العمل به؛ والمقدمة الثانية عشر التي تحث على أخذ العلم من المتحققين به على الكمال؟ وهل كان يجوز له أن يسكت عن الإحالات الصريحة والإشارات الخفية التي لا تكاد تنقطع في كتاب **الموافقات** إلى أهل الأخلاق كالغزالي، حتى كادت إحالاته عليه تفوق الأربعين؟ وهل كان يجوز له أن يتناسى الحجم الذي أفرده الشاطبي لمفهوم «القصد» في كتاب **المقاصد**، إذ يتعدى ثلثي صفحات هذا الكتاب؟ ولو أن الجابري أسند للأخلاق مكانتها عند الشاطبي وللأخلاقيين مكانتهم في علم المقاصد، لتبصر بحقيقتين غابتا عنه كلية:

**أولاهما**، أن الأصل في القول بالمقاصد لا يرجع إلى الأصوليين ولا إلى المتكلمين ولا إلى الفلاسفة كما قد يتوهم القارىء من كلام الجابري: ألم يصر إصراراً على أن ابن رشد، إسوته في العقلانية، وظّف مقاصد الشرع في العقيدة، مع أن النص الذي ذكره له لا يدل فيه لفظ «المقصد» على معنى «الحكمة» أو «الغاية»، وإنما على معنى «المقصود» بدليل مقابلته بظاهر النص(47)، بل ليس القائلون بالمقاصد إلا الذين قرر الجابري مخاصمتهم، وهم رجال التصوف وأرباب القلوب. وقد اهتدوا إليها بسبب نظرهم في العجائب الكونية في أنفسهم وفي الآفاق من حولهم، إذ كل ما خلق الله من فعل أو صفة أو ذات إلا وتحته، في تقديرهم، حكمة جلية أو سر خفي يكون في طلب كشفهما ومعرفتهما مزيد من التقرب إليه جل جلاله؛ ونجد في كتب الغزالي، لا سيما **إحياء علوم الدين** ورسالته **الحكمة في مخلوقات الله عز وجل**، ما يقوم دليلاً قاطعاً على ما نقول، أما كلامه عن المقاصد في **المستصفى**، ومن قبله كلام الجويني عنها في كتاب **البرهان**، فليس إلا ثمرة هذا الضرب من الاعتبار بهذه العجائب الكونية الذي رسخه رجال الأخلاق في النفوس؛ بل نذهب إلى أبعد من هذا، فنقول بأنه ينبغي أن نبحث عن أصول نظرية المقاصد عند من أشربوا في قلوبهم هذا الضرب من الاعتبار قبل الغزالي، وأثروا فيه بطريق مباشر أو غير مباشر، ونخص بالذكر منهم الراغب الأصفهاني والحكيم الترمذي الذي نعده أقرب من غيره إلى أن يكون مؤسس علم المقاصد، فقد لُقِّب بالحكيم، وما ذاك إلا لاستغراقه في الاعتبار، وقد ألف كتباً تكفي عناوينها للدلالة على معرفة هذا الأخلاقي بخصائص النوعين من التعليل، مع تفضيله التعليل المقصدي؛ وعلى سبيل المثال، نشير إلى كتبه ورسائله التالية: **كتاب الصلاة ومقاصدها وكتاب الحج وأسراره وعلل العبودية أو علل الشريعة وغور الأمور والمسائل المكنونة.**

---

(47) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص .544.

**الثانية**، أن الأصل عند الشاطبي ليس هو البرهان، وإنما العرفان، فقد أقر إقراراً بأن التشريع كله ليس إلا بيان مكارم الأخلاق كما رأينا، وأن العمل بهذه المكارم هو الذي غلب على الفقه، وأن النظر في طرق تعدية هذه المكارم هو الذي غلب على أصول الفقه، علماً بأن التلازم قائم بين الوجه الفقهي والوجه الأخلاقي في الحكم الشرعي.

وإذا كان لا بد من استثمار المقولتين: «التأسيس» و «إعادة التأسيس» اللتين يقرر الجابري فائدتهما في شتى مناحي التراث، وكان لا بد من تأسيس أحد النظامين على الآخر، فالبرهان أولى بأن يؤسّس على العرفان من أن يؤسّس العرفان على البرهان؛ إلا أن الجابري، وهو على ما هو عليه من نسيان الصبغة الأخلاقية للتعليل المقصدي، اعتقد الحق في أن يجعل الشاطبي مؤسس البيان على البرهان، قاطعاً بذلك صلته قطعاً بمن سبقه من الأصوليين «الذين يطلبون المعاني من الألفاظ انطلاقاً من الشافعي»[48]، بينما كان الصواب أن يتبين تمسك هؤلاء بالتعليل السببي وطلب الأوصاف، فيقر لهم بالطريق البرهاني، كما كان عليه أن يرى في تكميل هذا التعليل بتعليل من الضرب الغائي، لا طلباً لمزيد من البرهانية، وإنما بحثاً عن مخرج من ضيقها إلى رحاب العرفان الذي يتسع للأسباب والغايات معاً؛ أليس الجابري يستفيد بذلك أمرين عظيمين، وهما: أن الأخلاق تنفع العلم ولا تضره، إذ تقيم الوصل حيث كان الفصل، وأن العرفان ليس إفقاراً ولا إقالة للعقل، وإنما فتحاً لأبوابه وتوسيعاً لآفاقه، إذ يضيف إلى الاستدلال بالصورة الجلية الاستدلال بالمضمون الخفي!

ونخلص إلى القول بأن دعوى الجابري القائلة ببرهانية الشاطبي باطلة؛ ودليل بطلانها: أن تعاريفه للبرهان على أصنافها المختلفة لا تنطبق بتاتاً على إنتاج هذا الأصولي المجدد، سواء منها التعريف الأصلي أو التعريف السياقي، وسواء أخِذت معايير هذين التعريفين على طريق الجمع أو على طريق البدَل. وما الشاطبي عندنا إلا أب التداخل بين علم الأخلاق وعلم الأصول، فاتحاً بذلك طريقاً في بناء العلم الإسلامي على أسس التنسيق المتكامل الذي لا نعلم له نظيراً في السابق ولا في اللاحق.

بعد هذا التطواف في مميزات مظهر التداخل الداخلي من مظاهر التكامل التراثي، فإن مجمل النتائج التي توصلنا إليها في هذا الفصل ترجع إلى:

أ ـ أن أفضل نموذج علمي لبيان التداخل الداخلي هو تداخل الأخلاق مع أصول الفقه.

ب ـ أن أفضل شاهد عملي على ممارسة هذا التداخل الداخلي هو الأصولي

---

(48) نفس المصدر، ص .554.

الشاطبي في تأسيسه لعلم المقاصد.

ج ـ أن أقوى دعوى للتدليل على التداخل انطلاقاً من أصوليات الشاطبي هي التي تقول أنه ينبغي:

ـ أن يكون هذا العلم مفيداً للفقه في جميع فروعه.

ـ أن يقوم بين هذا العلم وبين أصول الفقه نسبة أصيلة شاملة.

ـ أن يكون العلم المتداخل مع الأصول أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي.

د ـ أن علم الأخلاق هو العلم الذي يستوفي شرائط هذه الدعوى الأقوى للأسباب الآتية:

ـ أن هذا العلم دخل أصول الفقه من طريق علم المقاصد.

ـ أن علم المقاصد اشتمل على نظريات ثلاث: نظرية المقصودات، وهي المضامين الدلالية، ونظرية القصود، وهي المضامين الشعورية، ونظرية المقاصد، وهي المضامين القيمية.

ـ أن لكل من هذه المضامين وصفين أخلاقيين: فالمقصود مضمون معنوي وفطري، والقصد مضمون إرادي وتجردي، والمقصد مضمون حِكمي (بكسر الحاء) ومصلحي.

ـ أن علم الأخلاق يقوم بشرط الإفادة الشاملة لأصول الفقه، اكتمالاً وكمالاً، حيث إن الحكم الشرعي، باعتبار المقصود، يقضي بأوفق وأرسخ القواعد الأخلاقية، وباعتبار القصد، يقضي بأسبق وأدق الشرائط الأخلاقية، وباعتبار المقصد، يقضي بأقوم وأسمى القيم الأخلاقية.

ـ أن علم الأخلاق يقوم بشرط النسبة الشاملة لأصول الفقه، شمولاً واشتمالاً، حيث إن الحكم الشرعي يجمع بين وجه فقهي ووجه أخلاقي متشاكلين في البنية، ومتكاملين في الوظيفة، ومتفاضلين تفاضل المقصد والوسيلة.

هـ ـ أن علم الأخلاق أقرب العلوم إلى مجال التداول من حيث مقتضيات التداخل مع أصول الفقه.

بناء على هذه النتائج، نفرغ من إثبات دعوى التداخل الداخلي الأقوى تقييداً التي تلزم لزوماً عنها دعوى الشاطبي الأخف تقييداً في هذا التداخل الداخلي، ومن إبطال الادعاءين التجزيئين في دائرة الأصول، وهما: ادعاء حصر الأخلاق في نطاق ضيق من الفقه، الذي أفضى إليها القول بالتقسيم الثلاثي للمصالح، وادعاء إسقاط الأخلاق من الفقه، الذي أدى إليها القول ببرهانية المشروع الأصولي للشاطبي.

# التداخل المعرفي الخارجي وتكامل التراث

لقد قصدنا أن يكون تمحيصنا للوجه الأول من وجوه التشكل التكاملي للتراث، وهو التداخل، منصباً على أبلغ النماذج العلمية التي تمثله؛ وما دام إثبات أي حكم بصدد هذه النماذج يغني عن إثباته بصدد ما دونها، فإن توسلنا في ذلك بمعايير مضبوطة أدى بنا إلى تعيين علم أصول الفقه نموذجاً مثالياً للتداخل الداخلي، إذ ظهر أنه أقرب العلوم التراثية إلى القيام بالمقتضيات النظرية لمجال التداول، كما أفضت بنا هذه المعايير إلى اختيار الشاطبي شاهداً أمثل على هذا التداخل، لكونه أكثر الأصوليين استيفاء لشرائط أشد الخصوم؛ وقد أفردنا الفصل الأول من هذا الباب الثاني لإثبات دعوى التداخل الداخلي بصدد علم الأصول، ممثلاً في إنتاج الشاطبي، موضحين كيف تداخل في إنتاج هذا المجدد علمان إسلاميان: علم الأصول وعلم الأخلاق.

ثم تأدينا بواسطة هذه المعايير إلى تعيين الفلسفة الإلهية نموذجاً مثالياً للتداخل الخارجي، لكونها أبعد العلوم عن النهوض بالمقتضيات العملية لمجال التداول، كما انتهينا إلى اختيار ابن رشد شاهداً أمثل على التداخل الفلسفي، لكونه أكثر الفلاسفة استيفاء لشرائط أشد خصوم التداخل الخارجي؛ وواجبنا الآن أن نورد دعوى التداخل الخارجي وأن نمحصها في مجال الفلسفة الإلهية، متمثلة في إنتاج ابن رشد.

وفي تمهيدنا لهذا التمحيص، نحتاج إلى الإشارة بأن بين الضربين من التداخل فارقاً لا بد من اعتبار آثاره في مسار هذا التدليل. فإذا كان مقتضى التداخل الداخلي هو حصول الاندماج بين علمين أصليين، كحصوله بين علم الأصول وعلم الحديث، أو بين علم الكلام وعلم اللغة، أو بين التصوف والفقه، من دون اعتبار الاتجاه الذي يتخذه هذا الاندماج، فإن مقتضى التداخل الخارجي، على خلاف ذلك، هو حصول الاندماج بين علم أصلي وعلم آخر غير أصلي مع ضرورة ضبط اتجاه هذا الاندماج؛ فيكون التداخل الخارجي على نوعين يختلفان باختلاف هذا الاتجاه: فإن كان مبدأ الاندماج هو العلم المنقول ومنتهاه هو العلم الإسلامي، فإن التداخل الخارجي يكون من النوع القريب، نظراً لحصول التوجه نحو مجال التداول ولطلب العمل بمقتضياته؛ وإن كان، على العكس من ذلك، مبدأه هو العلم الإسلامي ومنتهاه هو العلم المنقول، فإن هذا التداخل يكون من النوع البعيد، نظراً لاحتمال

الالتفات عن محددات مجال التداول الأصلي والتوجه إلى الاستمداد من المجال التداولي المنقول منه. وانطلاقاً من هذا، يمكن أن نصوغ القانون العام التالي:

**أياً كان العلمان، إن كان أحدهما أصلياً والآخر منقولاً، فإن دمج العلم الأصلي في العلم المنقول من شأنه أن يبعد عن مجال التداول الأصلي، بينما دمج العلم المنقول في العلم الأصلي، من شأنه أن يقرب إلى هذا المجال.**

وسوف نقف على تفصيل ذلك في موضعه من الباب الثالث المخصص لمسألة التقريب التداولي، ولا يعنينا من هذا القانون إلا ما يترتب عليه من النتائج المتصلة بالتداخل. وأول هذه النتائج هي أن التداخل الخارجي الذي سنعالجه في هذا المقام هو تداخل من النوع البعيد، إذ أننا سنعمل على توضيح كيف أن ابن رشد دمج علماً إسلامياً في نطاق الفلسفة الأرسطية. وأما النتيجة الثانية لهذا القانون، فهي أن اعتراض الخصم على التداخل الخارجي البعيد يكون أسهل عليه من الاعتراض على قسيمه القريب، ما دامت صلات الأول بمجال التداول أوهى من صلات الثاني به، حتى إذا وُفقنا إلى دفع اعتراضه على الأول، أجزأنا ذلك عن دفع اعتراضه على الثاني.

ومن هنا، نكون قد سلمنا بالقيود التي يُظن أن أشد خصوم التداخل الخارجي قد وضعها على هذا التداخل، ونحصرها في القيدين الأساسيين التاليين:

أ ـ أن يكون الشاهد على التداخل الخارجي أكثر من غيره موافقة للنظرة التجزيئية.

ب ـ أن يكون التداخل الخارجي من الضرب الذي يسهل الاعتراض عليه.

وعلى أساس هذا التسليم المزدوج، يصير إثبات دعوى التداخل الخارجي البعيد إثباتاً لكل دعاوي التداخل الخارجي التي دونها بعداً، بحيث يتألف هذا الإثبات من قسمين:

أ ـ إذا ثبت التداخل الخارجي بصدد ابن رشد، فثبوته بصدد غيره أوْلى.

ب ـ إذا ثبت التداخل الخارجي البعيد، فثبوت التداخل الخارجي القريب أوْلى.

## 1 ـ مفارقة التداخل الخارجي البعيد: ابن رشد نموذجاً

إننا ما نكاد ننظر ببادىء الرأي في إنتاج ابن رشد من أجل تمحيص فرضيتنا في التداخل الخارجي، حتى نتبين أن ظاهر نصوص هذا الفيلسوف وصريح مواقفه يشهدان على أنه أبعد مفكري الإسلام عن القول بالتداخل المعرفي وأقربهم إلى العمل بنقيضه، وهو «الفصل»، أو قل «التجزيء»، بحيث يبدو صاحب الفضل على المعاصرين في القول بالنظرة التجزيئية إلى التراث؛ فإذا كان الأمر كذلك، فكيف نطلب التداخل عند من

ينكره! وكيف نبني نظرة تكاملية في التراث على أساس نصوص تراثية حملت ميلاً مبكراً إلى النظرة التجزيئية! أليس هذا مطمعاً في المحال؟ إن هذه الملاحظة تجعل موقفنا يبدو وكأنه جمع بين نقيضين هما: «التكامل المطلوب» و «التجزيء الموجود»، تلك هي مفارقة التداخل التي تواجهنا في هذا البحث، ولا بد من طلب السبيل الهادي إلى رفعها، وإلا لزمنا التوقف هاهنا، مُقرين بعجزنا عن إقامة الدليل على مدعانا.

## 1.1 - مظاهر التجزيء عند ابن رشد:

نود، قبل الدخول في معالجة هذه المفارقة الشنيعة، أن نتبين عناصر نظرة ابن رشد التجزيئية، وأن نفحص مدى تناسقها فيما بينها، ومدى توافقها مع الخصائص الأساسية للتراث الإسلامي العربي التي أثرت في تكوين فكره؛ فإن ظهر اتساق هذه العناصر فيما بينها، تعين علينا عندئذ القيام بالأمرين معاً، وهما: رفع المفارقة التي يبدو أننا وقعنا فيها، والتدليل على الدعوى التي نقول بها؛ أما إذا لم يظهر هذا الاتساق في نظرة ابن رشد، وتطرقت إلى عناصرها أسباب التناقض، فلا نكون إذ ذاك مطالبين إلا بالتدليل على الدعوى وحدها، نظراً لارتفاع المفارقة بارتفاع تناسق النظرة التجزيئية الرشدية.

اعلمْ أن المظاهر التي يتجلى فيها المسلك التجزيئي لابن رشد متنوعة، ونجملها في المظاهر الأربعة التالية:

١.١.١ - **تصفية العلوم**: لقد أظهر ابن رشد، منذ باكورة إنتاجه، وهي «المختصرات»، نزعة إلى تخليص تصانيف العلوم مما يظن أنه لا يدخل فيها من الأبواب أو لا يرقى إلى مرتبة أقوال أصحابها من الراسخين في العلم؛ فقام باختصار كتاب **المستصفى** للغزالي في مؤلفه الذي تم أخيراً العثور عليه، والذي يحمل عنوان **مختصر المستصفى**(49)؛ ونحن نعلم أن كتاب **المستصفى** للغزالي اشتهر، بالإضافة إلى حسن تبويبه وإحكام ترتيبه، بمقدمة جامعة في المنطق تعد، في نظرنا، حدثاً حاسماً في تاريخ الممارسة التكاملية للتراث؛ لكن ابن رشد أبى إلا أن يحذفها كما لو كانت من جانب الغزالي زيادة في غير محلها أو إقحاماً مفسداً للبناء العلمي، غير ملتفت إلى الطريق العلمي الجديد الذي تفتحه، والذي يجعل أبعد العلوم النظرية المنقولة عن مجال التداول تندمج في أقرب العلوم النظرية الأصلية إلى هذا المجال؛ أليس في الإقدام على هذا الدمج بُعد نظر وتبصر بمآلات العلوم النظرية وبأسباب بث الإنتاجية فيها! الواقع أن المعارف النظرية أسبق من غيرها إلى إمداد بعضها لبعض ونقل

(49) تم أخيراً اكتشاف نسخة من مختصر **المستصفى** في مكتبة الإسكوريال بمدريد، وقد انتهى إلى علمنا أن زميلنا المرحوم جمال الدين العلوي قد أنجز تحقيقه، وأن هذا التحقيق قيد الطبع؛ كما أنه أشرف على عمل جامعي اهتم بمضمون هذا الكتاب بعنوان: **مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد**، من إعداد الباحث مساعد محمد، رسالة مرقونة تحت رقم 636 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس (المغرب).

إنتاجية بعضها إلى بعض، بل، وإلى فتح باب الزيادة في إنتاجية العلم الأصلي، لكونها أقدر من غيرها على تجاوز أسباب المصادمة التداولية بين العلوم.

لكن ابن رشد آثر أن يضرب صفحاً عن كل هذا وأن يرجع المنطق إلى حاله في الانقطاع عن أصول الفقه، فيفرد له مختصراً مستقلاً يرده إلى نطاقه المعرفي اليوناني الذي هو «الفلسفة»، والذي لا نزاع في أنه يبين بينونة تداولية عن نطاق علم الأصول. وقد يقال بأن غرض ابن رشد كان هو الاختصار ليس إلا، علماً بأن مقتضى الاختصار أن يُكتفى بما لا يجاوز المطلوب؛ إلا أن هذا القول مردود على صاحبه، بدليل أن ابن رشد يعلم بحرص الغزالي في مطلع **المستصفى** على التأكيد على أن الحاجة إلى المنطق أشد من الحاجة إلى علم غيره، حتى «إن من لم يحط به لا ثقة له بعلومه»[50]، لا سيما وأن علم الأصول هو من العلوم النقلية بمنزلة المنطق من العلوم العقلية، والعكس بالعكس؛ فكأن العلمين صنوان افترقا، فكان لا بد أن يلتقيا.

وليس أدل على المنزع التجزيئي لابن رشد، في هذا السياق، من كونه لم يقتصر على فصل علم منقول كالمنطق عن علم مؤصل كعلم الأصول فحسب ـ وهما علمان لم يتعديا بعد الخطوات الأولى في طريق التداخل فيما بينهما ـ بل ذهب إلى أبعد من ذلك، فأقدم على التفريق بين العلوم التي ترسَّخ التداخل بينها، ففصل أصول الفقه عن العلوم الإسلامية المندمجة فيه، إذ أنه جرده على قدر الطاقة من المطالب الكلامية والفروع الفقهية والقضايا اللغوية والمسائل النحوية؛ فكما أنه اطَّرح التداخل الخارجي بين المعارف، فكذلك اطرح التداخل الداخلي بينها. ويبدو ابن رشد مستنداً في ذلك إلى الحجج الثلاث الآتية:

أ ـ **حجة تربوية:** ومضمونها أن العلوم لا تُتعلَّم دفعة واحدة، وإنما واحداً واحداً؛ إذ أن «من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحداً منها»*.

ب ـ **حجة علمية:** ومضمونها أن العلوم صناعات، ومقتضى الصناعة أن تكون مستقلة الموضوع ومضبوطة المنهج، فلا يجب الجمع بين ما هو صناعي وبين غيره مما لا يرقى إلى مستواه.

ج ـ **حجة إجرائية:** يظهر أن العلم عند ابن رشد مستويان اثنان: موسع ومضيق؛ أما الموسع، فيشمل كل المسائل القريبة والبعيدة التي تدخل فيه؛ أما المضيق، فلا يشمل إلا ما استوفى الشرطين المتكاملين اللذين هما: الشرط الضروري، بمعنى أنه لا تحصيل لأي علم، كائناً ما كان، إلا بتحصيل قدر مخصوص من المسائل الداخلة فيه؛ والشرط الكافي، بمعنى أنه متى حُصِّل (بالبناء للمجهول) هذا القدر من المسائل، صح ادعاء تحصيل العلم الذي يدخل فيه هذا القدر.

(50) الغزالي، **المستصفى**، ص 19.

* ابن رشد، مختصر المستصفى، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص 37-38.

لا أحد يقدر على إنكار ما تحمله هذه الحجج الثلاث: التربوية والعلمية والإجرائية، من فوائد في الاستشكال الفلسفي للمعرفة بالإضافة إلى التصور التقليدي للعلم؛ لكنها، وإن كانت تعد ضرورية في دفع مبدإ التداخل بين المعارف، فإنها ليست قط كافية لذلك؛ فقد تؤخذ العلوم واحداً واحداً مع جواز دخولها في الارتباط بينها، إذ يكفي في هذا أن يقع ترتيبها على وجه معين، بحيث يكون بعضها طريقاً إلى تحصيل البعض، كما يجوز أن نستخلص من هذه العلوم جزءها الصناعي أو قل، بتعبير المحدثين، «نواتها الصلبة»، من غير أن ينتفي إمكان ترابطها فيما بينها؛ والدليل على ذلك جواز حصول علاقة «التشاكل» بين العلوم؛ ومقتضى **التشاكل** أن يكون العلمان المتشاكلان مختلفين في عناصرهما، ومتطابقين في أوصاف هذه العناصر وفي العلاقات التي تجمع بينها؛ فإن لم يكونا متطابقين، فلا أقل من أن يكونا متشابهين في هذه الأوصاف والعلاقات؛ وقد نجد ضروباً من التشاكل بين مختلف علوم التراث: بين علم المنطق وعلم اللغة، أوْ بين علم التصوف وعلم الأخلاق، أو بين الفلسفة وعلم الكلام، أو بين الحديث والتفسير، وما إلى ذلك؛ ومتى جاز وجود التشاكل بين علمين اثنين، لم يمتنع قيام تداخل بينهما، ليس بالضرورة على أساس نقل العناصر من أحدهما إلى الآخر، وإنما على أساس مقايسة البنيات بعضها ببعض، فتتسع البنية في الواحد منهما بالاسترشاد بما يقابلها في الثاني، فضلاً عن أن هذا التشاكل يسهل تحصيل العلمين فأكثر، كما ييسر دفع ما علق بهما مما لا ينفع صناعتيهما، لأن ما سقط في أحدهما يسقط بالتبعية في الثاني بموجب هذا التشاكل.

**2.1.1 ـ تباين العلوم:** مما لا ريب فيه أن ابن رشد يبني «العلمية» على مقتضى البرهانية، بحيث لا علم إلا بالبرهان، ولا برهان إلا بالانبناء على مقدمات ومبادىء ضرورية، محتذياً في ذلك أرسطو حذو النعل بالنعل؛ ولما كانت أجناس موضوعات العلوم، التي تقرر هذه المقدمات أحكامها البديهية متباينة فيما بينها، فإن هذه المقدمات هي الأخرى ترتد إلى مجموعة من المبادىء التي تختلف فيما بينها باختلاف طبائع هذه الأجناس؛ وهذا يعني أن العلوم التي تنزل هذه المجموعات منزلة الأصول منها، تتباين فيما بينها تباين هذه المجموعات. وعليه، فإن العلوم لا يمكن، بموجب أجناس موضوعاتها، أن يمد بعضها بعضاً لا من حيث عناصرها ولا من حيث خصائص هذه العناصر وعلاقاتها؛ ويظل ابن رشد على حاله في التشبث بهذه المباينة بين العلوم، لأنه لا يرى في نوع الروابط الحاصلة بين العلوم ولا في عددها ما يكفي لأن يحمله على الاعتقاد بإمكان الجمع بين مناهجها وقيام التداخل بين موضوعاتها، إذ لكل علم عنده جنس يغنيه. وقد فات ابن رشد في هذا السياق أن يأخذ بنتائج الخاصيتين اللتين نسبتهما الفلسفة الأرسطية إلى العلوم، وهما: «التكميلية» و «الشمولية».

**أ ـ التكميلية:** إن العلاقات بين العلوم، كما ذكر ذلك أرسطو، تُظهر بشكل لا يدع

مجالاً للشك، أن العلوم تدخل في تكميل بعضها لبعض؛ فالمبرهنة في أحد العلمين قد تكون مقدمة في الثاني، إذ مبادىء العلم الواحد لا يبرهن عليها فيه، وإنما في علم غيره؛ والمسألة المطلقة في أحدهما قد تكون مسألة مقيدة في الآخر، فقد يبحث الواحد منهما في موضوع ما بحثاً مطلقاً، في حين يبحث فيه الثاني بحثاً مقيداً من جهة من الجهات؛ كما أن المطلوب الوجودي في أحدهما قد يقابله مطلوب سببي في الآخر، فقد ينظر العلم الواحد في أحكام وجود موضوع مخصوص، بينما ينظر الثاني في أحكام أسبابه؛ ولئن كان ابن رشد قد لاحظ هذا التكميل بين العلوم، فإنه تجاهل إمكان استثماره في فتح باب التضافر بينها بوجه يجعل كل واحد منها متعلقاً بغيره تعلق الظهير بالظهير.

**ب ـ الشمولية:** من المعلوم أن ابن رشد يقول بقول أرسطو في كلية الفلسفة الأولى أو العلم الإلهي، فيعتبرها تنظر في العلوم لا من حيث اختصاص موضوعاتها بجهات معينة، ولكنْ من حيث دلالات هذه الموضوعات على الوجود؛ ولئن كان ابن رشد يسلم بشمولية العلم الإلهي، فإنه لم يهتد إلى طريق استثمار مبدإ هذه الشمولية في إقامة تراتب في الشمول بين العلوم، فيجعل بعضها أشمل من بعض بحيث يصير كل واحد منها داخلاً في غيره دخول الجزء في الكل أو دخول الفرع في الأصل.

ولما غفل ابن رشد عن إمكان استثمار التكميلية الملاحظة بين العلوم والشمولية الثابتة لعلم العلوم، فقد انسد دونه باب استشراف التحولات التداخلية التي ستتطرق إلى المعارف الإنسانية ابتداء من النهضة الأوربية نحو دخول الهندسة في الجبر ودخول الرياضيات في الفيزياء ودخول الفيزياء في الفلكيات ودخول الكيمياء في البيولوجيا وهكذا، حتى إن العلوم المعاصرة أضحت لا تعرف حدودها إلا من خلال أنواع وأعداد التداخلات التي تجمع بينها وبين غيرها.

**3.1.1 ـ القدح في التداخل:** لقد اشتهر ابن رشد بكتابه **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** اشتهار الغزالي بكتابه **المنقذ من الضلال**؛ ولا يخفى أن الكتابين في مجملهما يدوران على بيان مكانة الحكمة من الشريعة، غير أنه إذا كان الغزالي يطلعنا على سيرته في تداخل جوانبها المعرفية فيما بينهما وجوانبها العملية بعضها مع بعض، وفي تداخل هذه الجوانب كلها فيما بينها، فإن ابن رشد يَسلك مسلكاً معارضاً: فلا يخوض في السيرة الحية، وإنما يلتزم النظر المجرد، ولا يلاحظ تمسك بعض من سبقوه بالنظر في العلاقة بين الشريعة والحكمة بمبدإ التداخل بينها، مع أن هذه العلاقة قد شغلت فلاسفة المشرق قاطبة (الكندي والفارابي والسجستاني وابن مسكويه وابن سينا...)، كما شغلت فلاسفة المغرب (البطليوسي وابن باجة وابن طفيل)؛ ونحن نعلم أنهم سلكوا في مسألة الصلة بين الشريعة والحكمة مسالك أربعة: مسلك الرد، وهو يتفرع إلى فرعين، ومسلك المقابلة، وهو أيضاً يتولد منه فرعان؛ **أما الرد**، فأحد ضربيه، **رد الفلسفة إلى الشريعة**، فتكون الثانية أصلاً والأولى

فرعاً تابعاً؛ والثاني، **رد الشريعة إلى الفلسفة**، فتكون الثانية أصلاً والأولى فرعاً تابعاً لها؛ وأما **المقابلة**، فأحد نوعيها، **المطابقة بين الشريعة والحكمة** بجعل كل منهما أصلاً مستقلاً مع اعتبار أوصافه هي عين أوصاف الآخر؛ والثاني، **المعارضة بين الشريعة والحكمة** بجعل كل منهما أصلاً مستقلاً مع اعتبار أوصافه هي نقيض أوصاف الثاني.

أما ابن رشد، فلا يعنيه مسلك الرد، وإنما كل همه أن يقابل بين الشريعة والحكمة، فيثبت للشريعة ناموساً خاصاً وللحكمة قانوناً متميزاً، حتى إن أولى التسميات بكتابه المذكور أعلاه، هي: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الانفصال**؛ ولا يجد ابن رشد الحاجة إلى التمهيد، لتقرير هذا الانفصال، بإبطال الحجج التي يستدل بها خصومه على دعاويهم في التداخل، كما أنه، عندما يأخذ في بسط الكلام في هذا الانفصال، لا يرى ضرورة في دفع اعتراضات أهل التداخل المحتملة على دعاويه في الانفصال؛ إلا أنه، وإن قرر المقابلة بين الشريعة والحكمة، فإنه تأرجح تأرجحاً بين ضربيها، وهما: المطابقة والمعارضة، بحيث لا يمكننا أن نجزم بأي منهما يأخذ، وإن اشتهر عند الكثيرين بأنه يقول بمطابقة إحداهما للأخرى وعند البعض بأنه يقول بالمعارضة بينهما. وسواء أخذنا بهذا الموقف أو بذاك، فإن نسبة النزعة التجزيئية لا ترتفع عن ابن رشد؛ فإن كان الموقف معارضة، فإن عدم التداخل ثابت؛ وإن كان مطابقة، فلا وجود لشيئين اثنين منفصلين يقع بينهما التداخل.

**4.1.1 - القدح في أهل التداخل**: لقد عارض ابن رشد أشد ما تكون المعارضة المنزع التداخلي لدى الغزالي وابن سينا والفارابي، وقدح بسببه في علمهم وسلوكهم قدحاً بلغ حد تبديع بعضهم وتكفيره. حقاً، لقد كان الفارابي أقل الثلاثة عرضة للانتقاد من جانب ابن رشد، نظراً لظهور فضله عليه، ليس في مجال شروح المنطق فحسب، بل وأيضاً في العلم بالأصول اللغوية اليونانية لكثير من المفاهيم والإشكالات الفلسفية والمنطقية(51). لكن هذا الفضل الواسع ما كان ليشفع للفارابي، فلم يكفه شر النقد ولم يدفع عنه شديد اعتراضات ابن رشد على مذهبه في التوفيق بين أرسطو وأفلاطون ولو أن الفارابي أظهر فيه الميل إلى أرسطو؛ وما ذلك إلا لتمكن النزعة التجزيئية من نفس ابن رشد مع إيمانه الدائم بأن أرسطو هو وحده المصيب، ولا مصيب غيره.

وأما ابن سينا، فقد وقف ابن رشد على توجهه التداخلي المزدوج، مهولاً آثاره في الفلسفة؛ فهو عنده يزاوج بين نطاقين فلسفيين لا يجتمعان: أصول الإرسطية ومبادىء الأفلوطينية، بل يرتكب أدهى من ذلك، فيزاوج بين نطاق فلسفي، وهو الأرسطية المشوبة بالأفلوطينية، وبين نطاق غير فلسفي، وهو علم الكلام؛ ويستعين ابن رشد بنقد الغزالي لابن

(51) مثال ذلك استفادة ابن رشد من كتاب **الحروف** للفارابي، وأثر ذلك ظاهر في كتابه **تهافت التهافت**.

سينا ليهدم ما جاء في الخطاب السيناوي من مبادىء الأفلوطينية، كما يستعمل طرق معارضة الغزالي للمتكلمين، ليسد كل الأبواب التي فتحها ابن سينا في خطابه لتخريج المسائل الفلسفية على بعض مقتضيات مجال التداول الإسلامي(52)، ولا يكاد يستثني من هذا الخطاب إلا كتبه في الطب.

وأما الغزالي، فقد حمل الطابعُ التداخلي لإنتاجه ابنَ رشد على اتهامه بالتقلب العشوائي بين المذاهب، قائلاً عنه «إنه مع الأشعرية أشعري ومع المعتزلة معتزلي ومع الفلاسفة فيلسوف ومع الصوفية صوفي»(53)، ويتحير في أمره تحيراً حتى انتقلت إليه هو نفسه عدوى هذا التقلب، فيتقلب حكمه فيه تقلباً وإن ترجح عنده، في نهاية المطاف، التشنيع به؛ ويبلغ هذا التشنيع أشده في نقده لكتابه **تهافت الفلاسفة** لما يبديه الغزالي فيه من قدرة عجيبة على مزج دوائر المعرفة الفلسفية المختلفة بعضها مع بعض ودمج مسائلها وإشكالاتها دمجاً حمل خصمه اللدود على تتبع ما يراه عواراً في هذا المزج والدمج، حتى يفضحه ويسفه صاحبه.

بالإضافة إلى هذا التعقب لمواطن التداخل في إنتاج هؤلاء الفلاسفة الثلاثة الذين تتزايد موسوعيتهم كما يتزايد عملهم بالتداخل، حتى تبلغ هذه الموسوعية ذروتها وهذا التداخل أوجه مع الغزالي، نجد ابن رشد يتبرم مما شاهد عليه فقهاء عصره من ممارسة التداخل الداخلي بالجمع بين الفقه والأصول وعلم الكلام والتصوف؛ ولا يبعد أن يكون من مقاصد كتابه **بداية المجتهد** تصحيح هذا المسار التداخلي في المعرفة الإسلامية، فقد قام فيه بانتزاع المسائل غير الفقهية المشوشة على أحكام الفقه مع رد الاختلافات إلى أبسط صورها بالتقليل من أسبابها والتحديد من أصنافها، داخلاً في ترتيب هذه الأسباب والأصناف حتى يظهر للناظر فيها ما يمكن أن يخالطها مما ليس منها ومن أي جهة يخالطها.

والقول الوجيز في هذا الموضع أن نزعة الفصل مبثوثة بثاً في مختلف تآليف أبي الوليد بن رشد، وأنها تجلت فيها بمظاهر عدة، أهمها ما ذكرناه من الاجتهاد في تجريد العلوم من الهوامش المعرفية التي تعلقت بها، ومن تقرير تباين العلوم فيما بينها بتباين طبائع موضوعاتها، وكذا الطعن في مبدإ التداخل الذي اتسمت به علاقات المعارف التراثية والقدح في القائلين والعاملين بهذا المبدإ من مشاهير مفكري الإسلام. وإذا اتضح أن نزعة التجزيء هي السمة الغالبة على إنتاج ابن رشد، وأنها لازمت تفكيره ملازمة، حتى كادت أن تكون خلقاً مغروزاً في طبيعته النفسية، يتعين علينا الآن أن ننظر في مدى تناسق مظاهر

(52) المقصود بذلك دمج ابن سينا الاعتبارات العقدية والكلامية في خطابه الفلسفي كما سيتبين ذلك فيما بعد.
(53) ابن رشد، **فصل المقال**، ص .52.

هذه النزعة التجزيئية فيما بينها، ثم مدى تناسقها مع محددات وموجهات المجال التداولي؛ لذا، ينبغي لنا أن نبحث في هذه المظاهر الأربعة، مثنى مثنى، فننظر هل يتسق القول بتصفية العلوم مع القول بتباينها؟ ثم هل يتسق القدح في التداخل مع القدح في رجاله؟ ثم أخيراً هل يتسق هذان الزوجان فيما بينهما؟

### 2.1 ـ التناقض الخطابي لمظاهر التجزيء عند ابن رشد:

**1.2.1 ـ الاتساق الصوري:** ليس يخفى أن من يقول بتجريد العلم من الإضافات التي تعلقت به على يد الشراح والمعلقين، يقصد أن يحد من أسباب دخول مالا يتعلق بصلب هذا العلم فيه، فيشوش على طالبه إدراك حقيقته وتحصيل صناعته؛ ومن يستقيم له تبين صلب العلم ووجهه الصناعي، فإنه يتمكن من تحصيل لبه أو قل، باصطلاح الأوائل، «جوهره»؛ ومعلوم أن الجواهر مستقلة، بل مباين بعضها لبعض، فتكون بذلك جواهر العلوم مستقلة ومتباينة فيما بينها؛ والعكس بالعكس أيضاً: فلا يخفى أن من يجعل العلوم ذات جواهر متباينة، لا يسعه إلا أن يجرد هذا الجوهر أو ذاك مما يشوبه من أعراض، ولا أعراض في الإنتاج العلمي إلا ما كان من الشروح والتعاليق التي تنأى به عن صلبه أو تغطي جانبه الصناعي؛ وبهذا يظهر أن مبدأ تصفية العلوم من الشوائب ومبدأ المباينة بينها متلازمان فيما بينهما، فيثبت لاجتماعهما وصف الاتساق المطلوب.

أما عن القدح في التداخل وفي أهله، فَبَيِّنٌ أن حدوث التداخل بين العلوم ليس أمراً طبيعياً أُعطِيَ للإنسان كما تعطى له الظواهر الكونية، وإنما هو أمر مبني بناء، ولا بناء إلا على يد الإنسان، فهو الذي صنع المعارف وصنَّع (بتشديد النون المفتوحة) المناهج واصطنع التداخل فيما بينها؛ ومن يتصدى لوجود هذا التداخل العلمي، فإنما هو يتصدى لعمل من أعمال الرجال؛ والعكس بالعكس: فمن يقصد هؤلاء العلماء بنقده، فإنما هو يقصد أعمالهم وما لحق المعارف من آثارها؛ وهكذا، فلا نزاع في أن الاتساق وصف قائم بالوصل بين الطعن في التداخل والقدح في رجاله.

وأما الجمع بين القول بتصفية العلوم وتباينها من جهة والقدح في التداخل ورجاله من جهة ثانية، فلا تعارض فيه هو الآخر، إذ لا يزيد هذا الجمع عن الجمع بين الشيء ونفي نقيضه، وهذا هو عين الاتساق؛ فمن يجرد العلوم ويقابل بينها لا يملك إلا أن يرد على من يمزج بينها وأن يرد ما يمتزج منها.

وبعد أن وقَفْنا على وجوه الاتساق في الأزواج الثلاثة الأساسية التي تتشكل منها عناصر النظرة التجزيئية لأبي الوليد، يجوز أن نقرر أن نظرة ابن رشد التجزيئية متناسقة لا تناقض فيها؛ فهل يكون هذا حجة علينا أو دليلاً مثبتاً لشناعة مدعانا في ثبوت التداخل عند ابن رشد؟

إن هذا ما يبدو لأول وهلة، حتى إن الخصم قد يسارع إلى الاحتجاج به وادعاء إفحامنا، لكن رُوَيْداً؛ فنحن لسنا في نطاق المقال الرياضي الذي هو جزء من المقال الصوري، ولا نحن في نطاق نظر مضيق مقطوع عن النسبة إلى الممارسة الطبيعية والتداولية، حتى لا يطلب منا إلا الوقوف على الاتساق الصوري من غير ما حاجة إلى مجاوزته إلى ما وراءه؛ وإنما نحن، على الحقيقة، في نطاق **الخطاب الفلسفي** الذي هو بضعة من الخطاب الطبيعي، كما أننا في نطاق دراسة مخصوصة مطالبة بالتلاؤم، على قدر الوسع، مع محددات المجال التداولي وموجهاته. وإذا كان الأمر كذلك، فإن أبا الوليد، إن كان محقاً في نظرته التجزيئية، فهو مطالب لا بالقيام بشرط الاتساق الصوري فحسب، بل هو أيضاً مطالب باستيفاء شرطين آخرين، وهما: «شرط الاتساق الطبيعي» و «شرط الاتساق التداولي».

وإن نحن أخذنا بعين الاعتبار كون الاتساق الصوري وصفاً لا يليق إلا بالخطاب الصناعي المفصول عن مجال التداول، فإن وصف الخطاب الفلسفي بهذا الاتساق لا يكون إلا من باب التجوز؛ وعليه، فإن حصول الخطاب الرشدي على الاتساق الصوري لا يفيد النظرة التجزيئية لأبي الوليد، بل الذي يفيدها هو إقامة الدليل على تحصيل هذا الخطاب على الاتساق الطبيعي والاتساق التداولي معاً؛ وليس اشتغالنا السابق ببيان اتساقه الصوري إلا مجاراة لابن رشد ومن والاه من المعاصرين في زعمهم حسم باب النزاع باتخاذ معيار هذا الاتساق، وهم عن غيره مما هو أقوى منه غافلون؛ فما هو يا ترى الاتساق الطبيعي؟ وهل تستوفي النزعة التجزيئية عند أبي الوليد شرائطه؟ وما هو الاتساق التداولي؟ وهل تقوم هذه النزعة بضوابطه؟

لنبدأ بالتنبيه على أن العلاقة بين الاتساق الطبيعي والاتساق التداولي علاقة عموم بخصوص؛ فالأول أعم والثاني أخص، والأعم لازم عن الأخص كما هو معلوم؛ فكل اتساق تداولي هو اتساق طبيعي، ولكن لا يصح أن يكون كل اتساق طبيعي اتساقاً تداولياً؛ فقد يكون القول قادراً على أداء مقتضى الخاصية الطبيعية، ولكنه لا يقوى على القيام بمقتضى الخاصية التداولية كما سنرى بعد حين؛ ومن هنا يبرز إمكان الاستغناء بالبرهان على الاتساق التداولي للخطاب الرشدي عن البرهان على اتساقه الطبيعي، غير أننا آثرنا أن نورد البرهانين معاً، حتى نتبين إن كان ابن رشد قد حقق، كما قيل، الجمع بين الخصوصية الإسلامية والشمولية الإنسانية في فكره.

2.2.1 - **عدم الاتساق الطبيعي**: إن الاتساق الطبيعي عبارة عن موافقة القول الفلسفي للقول الطبيعي من حيث الدلالة والاستدلال؛ وليس المقصود بهذه الموافقة مطابقة مضامين القول الفلسفي لمضامين القول الطبيعي ولا مماثلة أشكاله لأشكاله بقدر ما هو إمكان إقامة صلات قريبة أو بعيدة بين مستوياتهما المضمونية أو بين بنياتهما الصورية، حتى

يسهل على مستعمل القول الفلسفي التماس أسباب خطابية طبيعية لما يحمله هذا القول من تصورات وأحكام مجردة واستثمار هذه الأسباب اللغوية ليفتح في هذه التصورات والأحكام أبواباً دلالية غير مطروقة وآفاقاً استدلالية غير مسبوقة؛ ولا يمنع مبدأ هذه الموافقة بين القول الفلسفي والقول الطبيعي من حصول تفاوت بينهما، بل ومن خروجهما إلى التعارض، إلا أن مقتضى المقابلة بين قولين اثنين، الذي تنبني عليه هذه الموافقة، يحظر رفع هذا التعارض بحذف القول الطبيعي منهما وتقرير قطع الصلة به، بحجة خلوه من القوة التجريدية التي يتطلبها القول الفلسفي، بل يجب استشكال هذا التعارض استشكالاً فلسفياً يكشف عن مختلف أبعاده الفلسفية، ويبسط مختلف الإشكالات الفكرية التي تنشأ عنه؛ ومعنى ذلك أن التعارض بين القول الفلسفي والقول الطبيعي قد يكون طريقاً إلى توليد مسار للممارسة الفلسفية لم يُسلك من قبل، فتغتني به أيما اغتناء وتنفتح به أيما انفتاح؛ ولئن جاز أن ينظر الخطاب الفلسفي في ألوان التعارض بينه وبين الخطابات الصناعية الأخرى، فكم يجوز بالأولى أن ينظر فيما قد يقع بينه وبين القول الطبيعي من دقيق التعارضات في مواطن تبليغية مخصوصة! وعلى أساس هذا التصور لمبدإ الموافقة بين القولين: الفلسفي والطبيعي، نتساءل هل عمل ابن رشد بهذا المبدإ في التبليغ؟ وهل حققت نظرته التجزيئية الاتساق الطبيعي؟

ليس من العسير تبين موقف أبي الوليد في هذه المسألة متى وقفنا على طرقه في الشروح والتفاسير؛ فإن كنا نحمد له الاجتهاد في تصحيح المعاني اللفظية وتقويم التراكيب التعبيرية، فإننا نجده يتبع في هذا التصحيح الدلالي والتقويم التركيبي الطريقين التاليين:

أ ـ دمج المعنى اللغوي اليوناني للمصطلح الفلسفي في معناه الاصطلاحي.

ب ـ نزع المعنى اللغوي العربي للمصطلح الفلسفي من معناه الاصطلاحي.

أما عن الدمج، فإن ابن رشد، وهو ينظر في نصوص أرسطو الجامعة بين المعاني اللغوية للألفاظ الفلسفية وبين معانيها الاصطلاحية، لا يورد هذه المعاني اللغوية على سبيل أنها استعمالات جارية على عادات اليونان الخاصة في التعبير، فيصرفها ويُبقي على المعاني الاصطلاحية، بل كان، على العكس من ذلك، يقِرّ بها كلها إقراراً كما لو كانت نازلة منزلة المعاني الكلية التي يتقيد بها العقل البشري؛ وهو، بهذا، يقبل أن يكون المعنى الاصطلاحي الفلسفي موصولاً بالمعنى اللغوي اليوناني[54].

وأما عن النزع، فإن أبا الوليد،وهو يجد اللفظ العربي يشذ بوجه من الوجوه عن إجراء المعنى الفلسفي فيه، لا يتحرج في إخراجه إلى مضمون يقطع صلته بالمدلول اللغوي

(54) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال**، الجزء الثاني، ص. 473-696.

العربي، أو إلى شكل قلق ينبو عن الصيغة الصرفية العربية[55]؛ ولا يكاد يختلف في ذلك عن الفارابي الذي كان يحصي المعاني اليونانية للمصطلح الفلسفي ويحصي المعاني اللغوية للمقابل العربي، فيأخذ بمجموع الأولى ولا يأخذ من الثانية إلا ما وافق هذا المعنى أو ذاك من معاني الأولى كما لو كان التفلسف عنده متعذراً بغير الطريق اللغوي اليوناني.

وعلى هذا، فقد كان أبو الوليد آخذاً بموقفين متعارضين: فمن جهة يصل بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي متى كان السياق الفلسفي يونانياً، ومن جهة ثانية، يفصل بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي متى كان السياق الفلسفي عربياً، فيرجع نظره إلى أن الموافقة بين القول الفلسفي والقول الطبيعي مقبولة في اليونانية ومردودة في العربية، فيكون أبو الوليد جامعاً بين القول بالتداخل في اليونانية والقول بالتجزيء في العربية، فإذن لا اتساق طبيعي عنده؛ ومتى ارتفع عن مسلكه التبليغي هذا الاتساق، بطل القول بنهوض ابن رشد بالشمولية التواصلية للثقافة الإنسانية.

**3.2.1 ـ عدم الاتساق التداولي**: إن الاتساق التداولي عبارة عن مطابقة القول للفعل مطابقة توافق القيم العملية الموجهة لمجال التداول؛ فمن ذا الذي يجحد أن هذا الاتساق كان أصلاً من أصول الممارسة الفلسفية بدليل قول الفارابي: «إن إنساناً علم جميع ما كتب أرسطو غير أنه لم يعمل به، وآخر عمل إلا أنه لم يعلم، فيفضل العامل الجاهل على التارك العالم»[56]، ومن ذا الذي ينكر كذلك أن أبا الوليد كان خير من عمل بما علم من كتب أرسطو، لكن لا يلزم عن ذلك أنه قام بشرط هذا الاتساق، لأن مفهوم «التداول»، يتضمن أن تكون مطابقة القول للفعل لا مطلقة ولا مستقلة، وإنما مقيدة بالقيم العملية لمجال التداول الأصلي؛ ولا ممارسة بلغت مبلغ الممارسة التراثية الإسلامية العربية في الأخذ بالطريق العملي الحي، إذ لا تجعل منه أصلاً من أصولها فحسب، بل تجعله أصل أصولها[57]، حتى لا اعتبار إلا للعمل، ولا تفاضل إلا بالعمل، ولا قول إلا ودليله عمل يصدقه أو يكذبه، فيؤخذ قول من وافق فعله قوله، ويترك من خالف فعله قوله؛ والعمل هاهنا لازم للمحددات الثلاثة لمجال التداول: اللغة والعقيدة والمعرفة، بحيث لا يستحق الانتساب إلى هذا المجال إلا من استعمل لغته والتزم عقيدته وتحقق بمعرفته.

ظاهر أن أبا الوليد قام بالمقتضى العملي للمحدد اللغوي لمجال التداول: فقد استعمل اللغة العربية وأبدى منذ إقباله على التأليف تطلعاً وتحمساً إلى خدمتها، ودخل في تقويم

---

(55) طه عبد الرحمن، «لغة ابن رشد من خلال عرضه لنظرية المقولات»، **أعمال ندوة ابن رشد**، ص. 192-209؛ انظر كذلك كتابنا الذي سيصدر عما قريب بعنوان **فقه الفلسفة**: الجزء الأول، **بيان العبارة الفلسفية**.

(56) ماجد فخري، **رسائل ابن باجة**، ص .134.

(57) انظر الفصل الأول: «أصول مجال التداول» والفصل الرابع: «آليات تقريب الأخلاق اليونانية» من الباب الثالث.

عبارتها الفلسفية كما شهد له بالبراعة في علم اللغة وفنون الأدب؛ وظاهر أيضاً أنه قام بالمقتضى العملي للمحدد العقدي لهذا المجال، فقد تفنن في الفقه فأتى فيه بما يعد مصدراً فريداً في علم الخلاف، كما ابتدأ تآليفه بالكتابة في أصول الفقه؛ فلا يبقى إذن إلا المحدد المعرفي التداولي، وهذا بيت القصيد؛ فالخطاب الفلسفي خطاب معرفي، ولا يتسق إلا إذا وافق وصفه المعرفي الوصف المعرفي لمجال التداول، وإن لم يوافقه، فلا أقل من أن يفتح باب استشكال هذه العلاقة بين الوصفين، وأن يقف على الإشكالات النظرية التي يولدها تعارضهما وتصادمهما.

وقد ذكرنا في مطلع الفصل الثاني من هذا الباب بعض سمات الوصف المعرفي لمجال التداول، ولا يعنينا منها في هذا الموضع إلا **موسوعية التكوين**؛ فقد احتضن هذا المجال علوماً مختلفة وفدت عليه من آفاق قريبة وبعيدة، فضلاً عن العلوم الإسلامية الناشئة فيه، وكان طالب المعرفة يجتهد في تحصيل أكثرها، على قدر وسعه، ولا يرضى بأقلها إلا عند وجود مانع من الموانع. ولما كانت هذه المعارف التي يضمها مجال التداول متعددة المصادر: منها المصدر العقلي والمصدر النقلي، وكانت مختلفة المقاصد تتراوح بين المقصد السياسي والمقصد الأخلاقي، فقد تعددت مناهجها النظرية واختلفت أساليبها العملية، فكان طالب المعرفة يجتهد في تحصيل نظرة تتسع لأكثر المناهج والأساليب إلا أن يقوم مانع من ذلك، قائساً بعضها على بعض، ومنتقلاً من بعضها إلى بعض، إمداداً واستمداداً.

وإذا نحن تفحصنا تكوين أبي الوليد، وجدناه منضبطاً بهذه الصفة الموسوعية؛ فقد درس الفقه وعلم الأصول وعلم الكلام واللغة والنحو والأدب، وحصل العلوم الفلسفية من منطق وإلهيات ومن طب وطبيعيات، غير أنه، وإن استفاد من هذه العلوم المتصلة فيما بينها طرقاً للنظر والعمل متنوعةً بتنوع مجالاتها المعرفية، فإنه ضيق من نطاق المستحقة لليقين منها.

لكن، إذا صح لنا أن نقول إن أبا الوليد قام بشرط الموسوعية في التكوين، فإنه لا يصح أن يقال إن هذا التكوين الموسوعي ورّث إنتاجه آثاراً تكاملية وتداخلية، مع أن منطق التداول يقضي بأن يكون التكوين الموسوعي سبباً في توجه صاحبه إلى العمل بمبدإ التداخل؛ وقد تقدم من قولنا في خلو هذا الإنتاج من التداخل ما فيه كفاية؛ والعجيب في ذلك هو أن ابن رشد، إذا جاء إلى الحديث عمن حمل إنتاجهم الآثار التكاملية لهذه الموسوعية، نجده لا يعالج هذا الإنتاج بوصفه كلاً متكاملاً، بل يعمد إلى فصل عناصره المتداخلة بعضها عن بعض ورد كل منها إلى أصوله وتناول كل منها، بعد رده إلى أصله، بالنقد الشديد، وتناول صاحبه بالقدح العنيف.

نخلص من هذا إلى القول بأن أبا الوليد جمع في شخصه وصفين متعارضين هما:

«التكوين التداخلي» و «التأليف التجزيئي»، فانتسب إلى مجال التداول بفضل تكوينه وخرج عن هذه النسبة بسبب تأليفه؛ فالنسبة التداولية عنده موجودة ومفقودة معاً؛ وعلى هذا، فلا اتساق تداولي عنده، ومتى ارتفع عن مسلكه العلمي الاتساق التداولي، بطل القول بنهوض ابن رشد بالخصوصية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية.

وعلى الجملة، فإن النظرة التجزيئية الرشدية، وإن بدت عناصرها متسقة اتساقاً صورياً، فهي غير متسقة اتساقاً طبيعياً ولا اتساقاً تداولياً؛ ولمّا كان للخطاب الفلسفي نسبة مزدوجة، أي نسبة إلى الخطاب الطبيعي ونسبة إلى مجال التداول، فلا يتم إثبات صحة هذه النظرة التجزيئية إلا بتحصيل الاتساق الطبيعي والاتساق التداولي، وهي كما رأينا خالية منهما خلو الشيء من نقيضه؛ ذلك أن الوصل التبليغي بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي في نطاق المصطلحات الفلسفية بحسب هذه النظرة مشروع يونانياً، غير مشروع عربياً، كما أن الوصل بمجال التداول متحقق عند صاحبها تكوينياً، غير متحقق تأليفياً؛ وحيث إن المقتضى التبليغي تستوي فيه العربية واليونانية، والمقتضى التداخلي يستوي فيه التكوين والتأليف، فإن النظرة التجزيئية لابن رشد تتأدى لا محالة إلى الوقوع في التناقض الصريح.

## 2 ـ القرب التداولي لعلم الكلام في تداخله مع الإلهيات

الآن وقد ظهر عدم اتساق النظرة التجزيئية لأبي الوليد من جانب النسبة الطبيعية ومن جانب النسبة التداولية، فقد ارتفع وجود مفارقة أو شناعة في قولنا بأن النزعة التجزيئية لابن رشد تنطوي على أسباب تداخلية تدمجها في سياق التوجه التكاملي العام للتراث، وجاز لنا أن نصوغ مضمون مدعانا في التداخل المعرفي الخارجي البعيد، وأن نشتغل بإثباته على الطريقة التي اتبعناها في إثبات دعوى التداخل الداخلي. فكما أن هذه الدعوى الأخيرة تفرعت على دعوى التداخل الأعم السالفة الذكر بإضافة قيود جديدة إليها، فكذلك دعوى التداخل الخارجي البعيد ستتفرع على هذه الدعوى الأعم بزيادة قيود تخصصها.

ولقد علمنا أن مضمون هذه المسألة الأعم يرجع إلى اعتبار التداخل مع أقرب المعارف إلى مجال التداول أسبق من التداخل مع غيره، وأن هذه القاعدة لا تنخرم إلا بفوات بعض الشروط أو طروء بعض الموانع؛ كما عرفنا أن العلم المنقول الذي سننظر في تداخله مع هذه المعارف الأصلية، آخذين بعين الاعتبار اتجاه هذا التداخل، هو الإلهيات؛ فلنبين الآن كيف أن هذا التداخل ينبغي أن يحصل على مستوى مخصوص من مستويات الخطاب الإلهي.

### 1.2 ـ تداخل الآليات الإنتاجية:

إذا عرفنا أن ابن رشد يرد التداخل رداً بحجة إضراره باستقلال البنيات المعرفية بعضها عن بعض وتسببه في اضطراب الفهم والاستيعاب، بل وفي اختلاط العقول، فلنعلم أن البحث عن مواطن التداخل في كلامه المعارض للتداخل لا يمكن أن يقف عند حدود منطوق نصوصه، فهل معنى هذا أنه ينبغي أن نجاوز هذا المنطوق إلى ما وراءه، فنفتش عن المسكوت عنه في نصوصه؟

لقد أكثر الباحثون المعاصرون من استعمال مفهوم «القراءة» في تناولهم للتراث، ومن استخدام مصطلحات قريبة منه راسخة في التداول، مثل «المسكوت عنه» و «المقصود الخفي» و «المعنى البعيد»، وألفاظ أخرى تنم عن رطانة تستهجنها النفوس نحو «اللامفكر فيه»، و «ما لا يمكن التفكير فيه» و «القراءة بين السطور» وما إليها مما تنقله الأقلام عن الغير البعيد كلما صدحت به ألسنته وامتلأت به كتبه؛ فيكون «المسكوت عنه»، بصوره التعبيرية المختلفة، متعلقاً أساساً بمضامين النصوص، نازلاً منزلة ما أضمر فيها في مقابل ما صرح به، سواء كان ذلك بإرادة من المؤلف لسبب من الأسباب أو بغير إرادة منه لعلة من العلل أيضاً؛ ومعلوم أن آفة الآفات التي يتعرض لها البحث في المضامين المسكوت عنها هو تقويل المؤلف ما لم يقل، ثم ترتيب أحكام على ذلك يزيد أو ينقص التسرع والتعسف فيها بحسب ما يكون للباحث من زيادة أو نقصان في الميل إلى التقويل، مما لا مجال هنا للخوض فيه وضرب الأمثلة عليه.

وإذا كان المراد من المسكوت عنه هو ما ذكرنا، فلا يصح إجراء مدلوله على ما نحن بسبيله؛ فليس نظرنا في التداخل متعلقاً بمستوى مضموني ثان ينزل منه المضمون المصرح به منزلة المستوى الأول؛ وإنما نظرنا بالأساس فيما دون المضامين، أي بالذات فيما أسميناه من قبل «الآليات الإنتاجية»، وهي تلكم الآليات التي يتوسل بها المؤلف في تشكيل مضامينه وتوصيلها إلى الغير؛ وفائدة الكشف عن هذه الآليات في سياق بيان وجود التداخل عند ابن رشد، هي على ضربين:

**أحدهما**، الاطلاع على مدى مطابقة المضامين المصرح بها للمضامين المضمرة من جهة إنكارها للتداخل؛ فقد يصرح ابن رشد بما يستفاد من ظاهره الطعن في موضع من مواضع التداخل، ولكنه، مع ذلك، قد يضمر التسليم بواقعية هذا التداخل أو بالأسباب الموضوعية التي أدت إليه؛ فلا سبيل إذن لتبين وجه معارضة ما أضمر لما صرح به إلا بتعقب الآليات التي استخدمت في بناء مضمون النص، منطوقاً ومسكوتاً عنه؛ كما أنه قد يريد في مواضع أخرى إشعارنا بوجود هذا الاضمار أو ذاك في نصه، حتى لا تقع عليه تبعات التصريح به، فلا يجد طريقاً لذلك إلا التوسل بهذه الآليات.

**الثاني**، الاطلاع على مدى مطابقة الأقوال للأفعال من جهة إنكارها للتداخل؛ فقد يقضي ابن رشد بما يدل، في ظاهره، على أنه يفصل في موطن من المواطن الخطابية بين عناصر ممتزجة، لكنه يتوسل في هذا الفصل بما لا يقل امتزاجاً عن امتزاج هذه العناصر، كأن ينتقد ابن سينا مستعيناً بنقد الغزالي له، على الرغم من معارضة وجهة الغزالي لوجهته في هذا الانتقاد، فضلاً عن أنه يجعل منه أشد خصومه ومعارضيه؛ وبدهي أن لا شيء أقوى تداخلاً من اجتماع النقيضين، وهو، هنا، قد جمع نوعين من التناقض: الوجهتان النقديتان المتعارضتان، والإنتاجان الفكريان المتعارضان؛ وكأن يعترض على مفهوم ما وهو في ذات الوقت مستخدم له، أو يعترض على استدلال ما وهو في الآن نفسه مستدل به وهكذا.

وما دمنا سنقف على الآليات التي أنتجت المضامين الرشدية في باب الإلهيات، فإنه يتعين علينا تمييز صنفين أساسيين: **أحدهما**، «صنف الآليات الاستشكالية»، وهي عبارة عن الآليات التي تتعلق بتحديد مضامين المفاهيم والأحكام، والتي تؤسس مدار خطابه في موضع من المواضع؛ **والثاني**، «صنف الآليات الاستدلالية»، وهي عبارة عن الآليات التي تتعلق بطرق إثبات القضايا والمسائل التي تستنتج من هذه المفاهيم والأحكام.

## 2.2 ـ دخول علم الكلام في الإلهيات الرشدية:

إذا قررنا وقوع التداخل في الخطاب الإلهي الرشدي، وقررنا كذلك أن نبحث فيه من جهة الآليات التي أنتجت هذا الخطاب، والتي هي على ضربين: «آليات استشكالية» و«آليات استدلالية»، آن الأوان أن نعين العلم الذي تداخل مع إلهيات ابن رشد.

**1.2.2 ـ ضوابط التداخل مع الإلهيات:** لا بد لنا في تحديد العلم الذي تم اندماجه في الإلهيات الرشدية من التزام معايير مخصوصة هي الآتية:

أ ـ يجب أن يكون العلم الذي يداخل الإلهيات الرشدية علماً أصلياً.

ب ـ يجب أن يشترك مع الإلهيات في جملة من المضامين وفي مجموعة من الآليات التي تنقل هذه المضامين.

ج ـ يجب أن يكون التداخل مع هذا العلم قد تقدم حصوله في الممارسة التراثية.

ولنتأمل الآن هذه المعايير حتى نتدرج شيئاً فشيئاً إلى الكشف عن هذا العلم. فالمقصود من اتخاذ المعيار الأول تحقيق الأمرين التاليين:

أ ـ تحصيل تداخل خارجي، أي تداخل بين علم منقول وآخر مأصول.

ب ـ تحصيل تداخل خارجي بعيد، أي تداخل يرجع فيه أصل الاحتضان إلى العلم المنقول.

وقد تقدم تفصيل تعليلنا للنظر في هذا الصنف من التداخل، والأصل فيه أن إقامة الدليل عليه من شأنها أن تلزم أشد الخصوم.

أما المقصود من المعيار الثاني، فهو القيام بشرطين، هما: «الاشتراك» و «التوجيه».

أ ـ **الاشتراك:** إذا كانت الإلهيات هي: إجمالاً، البحث في مبادىء الوجود الأولى والبرهان عليها بالأدلة اليقينية، فينبغي للعلم الأصلي أن يشاطرها هذا المبحث من غير أن يقتضي منه ذلك أن يسلك فيه نفس المسلك؛ فقد يشترك معها في مضمون معين دون الآلية المتوسل بها في نقله، وقد يشترك معها في آلية مخصوصة من دون المضمون الذي تنقله، ويجوز أن يتضافرا على مضمون ما، حتى يحصلا فيه مزيداً من اليقين أو يتظاهرا على آلية ما، حتى يحصّلا فيها مزيداً من الإجرائية.

ب ـ **التوجيه:** لما كانت الإلهيات هي السبب في فتح باب التداخل مع غيرها، فإن الجوانب المضمونية أو المنهجية التي سوف يقع فيها الاشتراك سيكون فيها هذا الغير خادماً للإلهيات، وتكون الإلهيات هي العلم الموجه لهذه الخدمة بحسب مقاصدها القصوى.

أما المقصود من اشتراط المعيار الثالث، فهو تحقيق الأمرين الآتيين:

أ ـ **فتح باب الاعتراض على التداخل:** لما كانت للتداخل أصول مبثوثة في الممارسة التراثية، فإن هذه الأصول لا تمنع عن نفسها اعتراضات الخصم عليها ولا دخوله في العمل على اجتثاثها واستبدال غيرها مكانها، على أن الاشتغال بالاعتراض لا يحول دون التأثر بهذه الأصول التداخلية مهما بذل من جهد في معارضتها كما سنرى في موضعه، بالإضافة إلى أن الاشتغال بالاعتراض، مثله مثل كل ممارسة، قد لا يبلغ مراده في التقويم والتحقيق.

ب ـ **فتح باب الاعتراض على العلم الخادم:** لما كان التداخل يحصل هنا بين علمين: أحدهما، منقول، والآخر، مأصول؛ وكان العلم المأصول هو الخادم، فإلى هذا العلم يرجع السبب في جلب الاعتراض على مبدإ التداخل، فيكون أولى من هذا المبدإ بالاعتراض عليه، إلا أن هذا الاعتراض قد تنعكس آثاره كذلك على العلم المخدوم.

وبناء على هذا التوضيح لمقاصد المعايير الثلاثة، يمكن أن نحدد أوصاف العلم المطلوب في التداخل مع الإلهيات كما يلي:

**أنه عبارة عن علم أصلي مشارك للإلهيات وخادم لها، وقابل للاعتراض عليه وعلى سابق تداخله معها.**

ليس يخفى أن هذه الأوصاف لا يقوم بها إلا علم واحد من العلوم الأصلية، ألا وهو «علم الكلام»! فعلم الكلام علم أصلي، فقد نشأ في البيئة الإسلامية العربية، واختص بإثبات مبادىء العقيدة الإسلامية وإبطال أدلة خصومها، حتى عده البعض قرين الفقه ومكملاً له؛ فالمتكلم يشتغل بالإثبات العقلي للأصول الشرعية التي يستنبط منها الفقيه

أحكامه وفتاويه، حتى سماه أبو حنيفة بـ «الفقه الأكبر»؛ وعلم الكلام هو أيضاً مشارك وخادم للإلهيات، فقد فتح الطريق لها للخوض في مسائل إلهية، مثل مسألة النبوة ومسألة المعاد، وأمدها بوسائل البحث فيها، كما استعانت بأدواته على توضيح مقولاتها الفلسفية وتقريب قضايا العقل؛ وعلم الكلام يقبل كذلك الاعتراض على مضامينه وعلى مسالكه بما فيها مسلك التداخل مع غيره من العلوم المنقولة كالإلهيات، بل ليس في الممارسة التراثية علم أقرب إلى هذه الخاصية الاعتراضية منه، نظراً لطبيعته الجدلية المعتبرة؛ وقد يجوز تعريفه بأنه العلم الذي يختص بدفع الاعتراضات على أصول العقيدة، إذ جانبه التأسيسي أو الإثباتي لم ينشأ ويتطور إلا بالاستناد إلى جانبه الإبطالي أو النقدي؛ وعلم الكلام هو، أخيراً، العلم الذي أظهر قدرة تداخلية قلَّ نظيرها في الممارسة التراثية، فقد تداخل مع العلوم الأصلية مثل الفقه والتصوف والبلاغة واللغة والنحو وعلم الأصول، كما تداخل مع العلوم المنقولة نحو الإلهيات والمنطق والأخلاق. ولعل السبب في تداخله مع الإلهيات راجع إلى كون الواحد من هذين العلمين ينزل من إحدى الثقافتين: المنقولة والأصلية، منزلة الآخر في الثقافة الثانية؛ فكل واحد منهما علم نظري، ويتبوأ في ترتيب العلوم النظرية في إحدى الثقافتين المرتبة التي يتبوؤها الآخر في الثقافة الثانية: فمكانة الإلهيات من العلوم النظرية المنقولة كمكانة الكلاميات من العلوم النظرية الأصلية.

2.2.2 ـ **أطوار تداخل علم الكلام مع الإلهيات:** لقد خاض أغلب فلاسفة الإسلام في المشرق بطريق أو بآخر في علم الكلام، فكان أن اقتبسوا منه جملة من المقولات والقضايا والمبادىء، سيما وأن الحاجة كانت تدعو إلى إيجاد أساس عقدي للبناء الفلسفي تنحسم به المصادمة بين مبادىء «الحكمة» وأصول الشريعة، كالمصادمة بين العقل والوحي أو بين الصنع والخلق.

فهذا الكندي قد اشتهر بنزعته الاعتزالية وبتأليفه في بابي علم الكلام: باب رد شبه الخصم، مثل الرد على بعض الفرق الدهرية في مسألة كفاية العقل، وباب إثبات أصول العقيدة، مثل كلامه في العدل والتوحيد؛ وما كان الكندي، وهو الذي أحاط بجميع علوم عصره، ليدع الاستفادة من الثقافة الكلامية الواسعة لهذا العصر في تكميل نظره في الإلهيات، ابتداء من تعريفه للفلسفة الأولى الذي هو أشبه بتعريف يجمع بين النظر الإلهي والتوحيد والأخلاق، إذ يحُدُّ هذه الفلسفة بكونها «علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة (...)، وهو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه»[58].

وقد اشتهر الفارابي، الذي علا كعبه على الكندي في الإلهيات، بتصديه للمتكلمين، إذ صنفهم أصنافاً تختلف باختلاف المكانة التي يُنزلون فيها العقل والمقدرة التي يستعملون

---

(58) الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص .104.

بها الأدلة والكفاية التي تتمتع بها هذه الأدلة في إثبات دعاويهم(59)، فضلاً عن أنه دفع مفهومهم للعقل، بحجة أنه لا يتعدى مرتبة «المشهور في بادىء الرأي»، غير أن هذا الموقف النقدي لم يحل بينه وبين التأثر ببعض إشكالياتهم، مثل إشكالية الوحي والنبوة، وبعض مبادئهم كمبادىء الصفات الإلهية، مما حمل ابن رشد على التعرض له بالنقد والتشنيع؛ ولا أدل على عناية الفارابي بعلم الكلام من إقدامه على وضع مصنف في المنطق خاص بالمتكلمين أسماه كتاب **المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين**(60).

أما ابن سينا، وهو صاحب التجديد في الإلهيات والمشتغل، كالكندي والفارابي، بمسألة التوفيق بين الفلسفة والعقيدة، فقد التمس في علم الكلام ما ينفع في زيادة توضيح هذه المسألة، فنقل إلى الإلهيات جملة من المفاهيم والمبادىء الكلامية ضاق بها ضيقاً أهل الأرسطية الخالصة، مثل ابن رشد؛ ومما نقله نجد مفاهيم مثل «القدرة» و «المعاد» و «الإحداث» و «التكوين» و «الإبداع»، كما نجد علاقات نحو المقابلة بين الحدوث والإمكان، والمقابلة بين الذات والغير، والمقابلة بين الواجب بذاته والواجب بغيره، ومبادىء كإثبات الفاعل أو البرهان على المبدإ الأول.

**3.2.2 ـ دعوى التداخل الخارجي البعيد:** بعد أن بينا كيف أن علم الكلام هو العلم الذي ينبغي النظر في آليات تداخله مع الفلسفة الإلهية في الخطاب الرشدي، نورد دعوى التداخل الخارجي العامة، انطلاقاً من دعوى التداخل الأعم التي تقدم ذكرها في الفصل الثاني من هذا الباب، ثم نستخرج دعوى التداخل الخارجي البعيد الخاصة بإضافة قيد جديد إلى دعوى التداخل الخارجي العامة.

لقد اتضح أن نظرنا في التداخل بين علم الكلام والإلهيات يتحدد بالقيود الثلاثة الآتية:

أ ـ أنه يقف على التداخل بين علمين، أحدهما أصلي والآخر منقول.

ب ـ أنه يبحث في خطاب أحد حكماء الإسلام، وهو ابن رشد.

جـ ـ أن هذا البحث يتعلق بالآليات الإنتاجية لهذا الخطاب ولا يتعلق بمضامينه إلا عن طريق هذه الآليات.

بناء على هذه القيود، نصوغ دعوى التداخل الخارجي كما يلي:

**لا يصح تقويم إنتاج أحد حكماء الإسلام ما لم يقع التسليم بأن العلم الأصلي المتداخل مع الإلهيات المنقولة هو أقرب العلوم الأصلية إلى مجال**

---

(59) الفارابي، **إحصاء العلوم**، ص. 131-138.

(60) الفارابي، **المنطق عند الفارابي**، الجزء الثاني، ص. 65-93.

**التداول الإسلامي العربي وأنسبها للإلهيات استشكالاً واستدلالاً، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.**

ونحصل من هذه الدعوى العامة على دعوى التداخل الخارجي البعيد بإضافة القيد الرابع، وهو:

ـ أن يكون علم الكلام هو الداخل في الإلهيات، وليس العكس. فيكون مضمون هذه الدعوى الخاصة هو:

**لا يصح تقويم إنتاج أحد حكماء الإسلام ما لم يقع التسليم بأن العلم الأصلي الداخل في الإلهيات، هو أقرب العلوم الأصلية إلى مجال التداول الإسلامي العربي وأنسبها للإلهيات استشكالاً واستدلالاً، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.**

يتكون التدليل على هذه الدعوى من العناصر الثلاثة التالية:

أ ـ بيان أن علم الكلام أقرب العلوم الأصلية إلى مجال التداول باعتبار الدخول في الإلهيات.

ب ـ بيان أن علم الكلام أنسب العلوم الأصلية للإلهيات من الجهة الاستشكالية.

ج ـ بيان أن علم الكلام أنسب العلوم الأصلية للإلهيات من الجهة الاستدلالية.

لنتول الآن إثبات الركن الأول من دعوى التداخل الخارجي البعيد، وهو «الأقربية» التداولية لعلم الكلام من حيث دخوله في الإلهيات.

### 3.2 ـ امتياز القرب التداولي لعلم الكلام:

من الواضح أن علم الكلام قريب من مجال التداول الإسلامي العربي؛ ووجه هذا القرب قائم في كون هذا العلم يندرج، من جهة استناده إلى مبادىء العقيدة، تحت المحدد العقدي من محددات هذا المجال، كما يندرج، من جهة نظره في طرق الاستدلال عليها، تحت المحدد المعرفي منها؛ فهو، بهذا الاعتبار، علم تداولي عقدي معرفي؛ فقد نشأ كالفقه مع أول مسألة خلافية تظهر بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وهي الخلافة، تتلوها في الظهور مسألة القضاء والقدر، ثم مسألة التوحيد والوحي وهكذا. ولا يفيد الخصم أن يقول بأن عناصر كثيرة انتقلت إليه من مذاهب دينية واتجاهات فكرية تنتمي إلى ثقافات أمم مختلفة، كما لا يفيده أن يقول بأن مباحث علمية متفرقة انتقلت إليه من مجالات معرفية متباينة؛ ذلك أن هذا التداخل، على افتراض أنه حصل على الطريق الذي يدعيه الخصم، لا عبرة به لأنه سمة لا تخص الكلاميات، بل تعم جميع العلوم متى أخذت في وضع أصولها وقواعدها، ومتى احتاجت إلى مزيد التوسع لنطاقها، ومزيد الإتقان لأدواتها.

ولا يكفي في إثبات الركن الأول من دعوى التداخل الخارجي البعيد أن يتبين أن علم الكلام قريب من المجال التداولي، بل نحتاج في ذلك إلى البرهان على أن هذا العلم أقرب من غيره إلى هذا المجال. والسبيل إلى ذلك هو صرف كل المعارف الأصلية التي تتداخل مع الإلهيات ببيان كيف أنها لا تبلغ في هذا التداخل مبلغه. والأشبه أن المعارف الأصلية التي امتزجت بالإلهيات لا تزيد عن ثلاثة أصناف، وهي «المعرفة اللغوية» و «المعرفة الصوفية» و «المعرفة الكلامية».

**1.3.2 ـ تداخل اللغويات مع الإلهيات:** دخلت المباحث اللغوية الأصلية في الإلهيات المنقولة بسبب الإشكالات التبليغية العويصة التي أفضى إليها نقل هذا العلم إلى اللغة العربية، إذ انتهض بعض فلاسفة الإسلام، وفي طليعتهم الفارابي[61]، للنظر في القضايا المعجمية، معاني وصيغاً، وفي القضايا النحوية، إعراباً وتركيباً، فاقتبسوا من اللغويين والنحويين ما يمكن أن يفيدهم في رفع الموانع التواصلية، وإلا فلا أقل من أن ينفعهم في التخفيف من آثارها في استيعاب المضامين الفلسفية؛ ولا أدل على هذه المعاناة بسبب التفاوت التبليغي بين مضامين الإلهيات والصيغ العربية المنقولة بها مما حكاه ابن سينا عن محنته مع الإلهيات الأرسطية، إذ يقول: «وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو فما كنت أفهم فيه والتبس علي غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به، وأيست من نفسي؛ وقلت هذا الكتاب لا سبيل إلى فهمه[62]»؛ ولم يتمهد له السبيل للخروج من هذه المحنة إلا بظفره بعد ذلك بكتاب **أغراض كتاب ما بعد الطبيعة** لأبي نصر الفارابي؛ فهل تكون إذن المباحث اللغوية مضاهية لعلم الكلام من حيث الاندماج في الإلهيات؟

واضح أن الاشتغال بهذه المباحث داخل الممارسة الإلهية دعت إليه الضرورة التبليغية وليس الضرورة الفلسفية، إذ لولا الحاجة إلى تصحيح العبارة لما احتاج الفيلسوف إلى الاشتغال باللغة؛ كما هو واضح أن المباحث اللغوية مثلها مثل المباحث المنطقية من علوم الآلة إن لم تتقدم عليها جميعاً، متى اعتبرنا ظاهر المنطق لا باطنه، واعتبرنا رجوع العلم إلى هذا الظاهر التبليغي. ولكن الحاجتين: التبليغية والتوسلية، لا تجعلان علم اللغة أقرب، من جهة التداخل مع الإلهيات، إلى مجال التداول من علم الكلام؛ فمعروف أن علم الكلام أسهم أيما إسهام في تهذيب المصطلحات الفلسفية وتسهيل تداولها عن طريق دمجها في العلاقات الدلالية والبنيات الاستدلالية الطبيعية التي ينبني عليها التكلم باللغة العربية، حتى إننا نجد أن أوفق الفلاسفة تعبيراً فلسفياً أكثرهم دربة على لغة الكلام[63].

---

(61) الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، وكتاب الحروف.

(62) القفطي، كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر، ص .270.

(63) خير مثال على ذلك الغزالي وتلامذته، وبالأخص منهم فخر الدين الرازي.

وعلى هذا، ففائدة علم الكلام التبليغية لا تضاهي فائدة علم اللغة بالنسبة للإلهيات فحسب، بل تعلو عليها، ما دامت هذه الفائدة فيه عملية وحية وليستْ نظرية ومجردة كما هو الشأن في علم اللغة. وأما عن الفائدة التوسلية، فإن علم الكلام يفوق فيها هي الأخرى علم اللغة من جهة خدمة الإلهيات؛ ذلك أن وضعه العلمي وضع مزدوج، فهو من جهة علم آلي، إذ يبحث في الآلة الحجاجية، ادعاءً واعتراضاً، فيرتب وظائفها ويحدد شرائطها ويضع قواعدها، فينتفع بهذا البحث كل علم يخوض في القضايا التداولية كعلم اللغة وعلم الفقه وعلم الأصول، وهو من جهة ثانية علم **مقصدي**، إذ يشتمل على مقدمات عقدية وقضايا عقلية، يبت فيها بالتقرير والإثبات أو بالنقض والإبطال؛ ولما كان علماً آلياً ومقصدياً في ذات الوقت، فإنه كان أوفى بغرض الإلهيات، لأنه من جانب ينفعها بإمدادها بالأدلة كما تنفعها اللغة بإمدادها بالدلالات، ومن جانب آخر يشاركها في مقاصدها الإلهية على طريقته الخاصة، هذه المشاركة التي ليست في مقدور علم اللغة. وإذا ظهر تفوق الدور التبليغي والدور التوسلي لعلم الكلام على علم اللغة، وجب أن يكون هذا العلم أقرب من علم اللغة إلى مجال التداول باعتبار مناسبته للتداخل مع الإلهيات، فهل يا ترى هو أقرب أيضاً إلى هذا المجال من علم التصوف بهذا الاعتبار؟

2.3.2 ـ **تداخل الصوفيات مع الإلهيات**: نعرف أيضاً أن الصلات بين التصوف والإلهيات بلغت النهاية في الوثاقة، على الرغم من شدة تقلب هذه الصلات وقوة توترها، وعلى الرغم من ادعاء كل من العلمين الاستقلال بالوقوف على الحقيقة الوجودية والانفراد بتحصيل سعادة الإنسان؛ فالتداخل بينهما إذن أمر لا نزاع فيه، واختلاف أشكاله ومراتبه أمر لا مراء فيه كذلك؛ ولو أننا اقتصرنا على الممارسة التراثية، فحسبنا شاهداً على هذا التداخل نشوء دائرة معرفية فيها تكاد تستقل بموضوعها ومناهجها أطلق عليها اسم «التصوف الفلسفي»، وكان الأولى أن تسمى «التصوف الإلهي»، نظراً لأن الصوفي لا يشتغل بشيء في الفلسفة مثل اشتغاله بالجانب الإلهي منها؛ بينما لا نجد نظيراً لهذه الدائرة يجمع بين الكلام والفلسفة؛ فرغم ثبوت التفاعل بينهما كما نحن بصدد بيانه، فإنه لم يشتهر على ألسنة الباحثين اسم «علم الكلام الفلسفي» كما اشتهر اسم «التصوف الفلسفي» ولو أن المتأخرين من رجال علم الكلام، أدرجوا في علمهم مباحث فلسفية خالصة، حتى استنكر بعضهم هذا الإدراج وما أدرج؛ ولا يعنينا من هذا التداخل الخارجي هنا إلا ما كان من الضرب البعيد الذي تستمد فيه الإلهيات من التصوف ما تقوى به على توسيع نطاق مسائلها، وهو بالذات ما كان يأخذ به أغلب فلاسفة الإسلام، ويتجلى أساساً في كلامهم عن مراتب المعرفة وعن مسألة الاتصال؛ وليس نصيب فلاسفة المغرب من هذا التداخل بأقل من نصيب فلاسفة المشرق، فقد تكلم ابن رشد، ومن قبله ابن طفيل وابن باجة في الاتصال كما تكلم فيه الفارابي وابن سينا قبلهم، فأنهضهم كلام هؤلاء إنهاضاً إلى تجديد

النظر في هذه المسألة[64].

علاوة على ذلك، لا نجد عند الفلاسفة نكيراً على الصوفية وأحوالهم كنكيرهم على المتكلمين وأقوالهم؛ وهنا لا بد من لفت الانتباه إلى ما وقع فيه كثير من مؤرخي الفلسفة من النفخ فيما جاء عند ابن رشد في كتابه **مناهج الأدلة** من نقد للصوفية[65]؛ فلم يتعد هذا النقد ثلثي صفحة واحدة ولم يرد فيه ما يمكن أن يختلف معه فيه الصوفي ولا ما يمكن أن يعده اعتراضاً عليه؛ فقد نقد طريقهم من جهتين:

**أولاهما**، أنها ليست عامة للناس، والصوفي لا يقول أبداً أن طريقته كذلك، بل يجعلها طريقة من هم فوق الخاصة، ويدعوهم بخاصة الخاصة.

**الثانية**، أنها ليست كافية لحصول المعرفة العلمية، والصوفي لا يدعي قط أن التجربة الصوفية وسيلة لمعرفة ترتيب المسببات على الأسباب في الظواهر الكونية.

قد نذهب إلى أبعد من هذا، ونقول بأن أبا الوليد كان يرى في التصوف عنصراً مكملاً للفلسفة أو عنصراً متكاملاً معها، إذ كان ينزل الصوفية من العمل منزلة الفلاسفة من النظر، فقد كان يفرق بين درجتين من العلم: إحداهما، عامة متعلقة بالجمهور؛ والأخرى، خاصة يستقل بها أهل البرهان؛ وكذلك كان يفرق بين درجتين في العمل: إحداهما، عامة متعلقة بالجمهور؛ والثانية، خاصة يستقل بها الصوفية[66]؛ ولو أنه وحد المعيار بين العلم والعمل، للزمه أن يحكم على الفلاسفة بالتزام مرتبة خاصة في العمل فوق مرتبة الجمهور كما حكم بالتزامهم منزلة في النظر فوق منزلة العامة؛ وحينئذ لا تكون هذه المرتبة إلا تلك التي أنزلها الصوفية أو ما يعادلها: أليس هذا عينه الطريق الذي سلكه من قبله أستاذه ومربيه ابن طفيل! ويخلص ابن رشد من نقده للصوفية ملتزماً آداب الاعتراض التي سرعان ما يخرج عنها عندما يأخذ في حوار المتكلمين، ونجد دليلاً على تأدبه معهم وتطلعه إلى لقائهم ولو أنه لا يأخذ بطريقهم، فيما أورده ابن عربي عن لقائه به، إذ قال له لما رأى منه، على صغر سنه، دلائل المعرفة الروحية: «هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته»[67].

وإذا ثبت أن الإلهيات امتزجت بالتصوف امتزاجاً لم يبلغه امتزاجها بالكلاميات، امتزاجاً أفادها في الإجابة على أسئلتها الميتافيزيقية المصيرية في الوجود والسعادة، وثبت أيضاً

---

(64) إبراهيم مدكور، **الفلسفة الإسلامية**، ص .32-64.

(65) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .119.

(66) ابن رشد، **فصل المقال**، ص. 54-55.

(67) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلد الأول، ص. 153-154.

أن الفلاسفة لم يبلغ نقدهم للصوفية مبلغ نقدهم للمتكلمين، جاز مبدئياً أن نقرر أن علم التصوف أولى بالقرب من مجال التداول من علم الكلام باعتبار التداخل الخارجي البعيد؛ لكن زيادة تأمل في هذا الامتزاج بين التصوف والإلهيات، يكشف أن شرطاً إجرائياً هاماً فات التصوف، وفوّت عليه استحقاق الرتبة القصوى في الجمع بين القرب من التداول والمناسبة للإلهيات؛ وفوات هذا الشرط لم يغب عن إدراك أهل التصوف، ولم يكونوا قط يطلبون استيفاءه، لأنهم يعدونه خارجاً عن مقصودهم، وهو بالذات **الأخذ بالنظر المبني على الاستدلالات المنطقية**؛ وقد حرص ابن رشد على التذكير في نقده بما هُم عليه من اتخاذ طرق في المعرفة ليست نظرية، ويعني بذلك طرقاً مركبة من مقدمات وأقيسة.

وإذا كان التصوف، أصلاً، خالياً من النظر الاستدلالي، وكانت الإلهيات، على العكس من ذلك، قائمة على هذا النوع من النظر، فقد افْتُقِد شرط **الوصل** بينهما؛ والوصّل على ضربين: وصل في الرتبة، ووصل في النوع؛ والمقصود بالأول أن يحفظ كل من العلمين رتبة الآخر، فلا ينزل دونها ولا يعلو فوقها؛ والمقصود بالثاني، هو أن يحفظ كل منهما نوع الآخر، فلا يخرج إلى ما سواه؛ والوصل في الرتبة بين الإلهيات والتصوف محفوظ، لأن الأولى تنزل مرتبة في العلوم النظرية تضاهي المرتبة التي ينزلها الثاني في العلوم العملية، إذ التصوف معرفة عملية يليق بها وصف «الاعتبار»، لكونها لا تطلب أسباب الأشياء، وإنما المقاصد منها، ولا تنظر إلى الظواهر، وإنما إلى الآيات، طلباً لقيم ومعان تنهض إلى مزيد من التخلق؛ ولا عجب أن لا يجد بعض الفلاسفة حرجاً ولا غضاضة في أن يأخذوا بهما معاً، ويقرروا تكاملهما، على انفصالهما، كما يتكامل النظر والعمل، على تعارضهما. لكن الوصل في النوع بين الإلهيات والتصوف غير محفوظ، ذلك أن الإلهيات تُخرِج المعاني المنقولة من التصوف عن أصلها الاعتباري، وتسند إليها الوصف التجريدي، فتفقد خصوصيتها العملية، وينمحي عنها توجهها الخلقي لتصير مجرد حقائق نظرية وأفكار تأملية لا يتطرق إليها التطبيق إلا في طور لاحق لطور تحصيلها بواسطة التأمل، بخلاف المعاني الروحية التي تحمل أسباب تحققها معها.

وإذا صح أن تمازج التصوف مع الإلهيات تمازج ينقطع فيه عن أصله العملي، صح معه أنه لا ينزل منزلة أنسب علم للإلهيات من بين أقرب العلوم الأصلية إلى المجال التداولي، إذ خرج، بسبب هذا التمازج، عن طبيعته التي هي طبيعة عملية أخلاقية، في حين لم يفت علم الكلام، في اندماجه في الإلهيات، شرط الوصل في النوع، فهو مثلها نظر عقلي استدلالي، فلا يخرجه دخوله فيها إلى ممارسة تخالف أصله، وإن كان بعض الأرسطيين ينازعون في التسوية بين النظر الاستدلالي الإلهي والنظر الاستدلالي الكلامي، وعلى رأس هؤلاء ابن رشد كما سيأتي بيان ذلك؛ أما نحن، فلا نقول بذلك ولا نعد الفلسفة، بمقتضى ارتباطها بالخطاب الطبيعي، إلا ممارسة حجاجية، مع التأكيد على أن

وصفها الحجاجي لا يضرها أبداً، بل، على العكس من ذلك، ينفعها أكثر مما ينفعها ادعاء نسبة طريقها إلى البرهان.

وعلى الجملة، لما تقرر أن المباحث الكلامية بالنسبة للتداخل مع الإلهيات تعلو على المباحث اللغوية في وظيفة التبليغ وفي وظيفة التوسل، كما لا تنقطع عن نوعها كما ينقطع التصوف، فقد لزم أن يكون علم الكلام هو أقرب العلوم الأصلية إلى مجال التداول من حيث مناسبته للطبيعة النظرية للإلهيات؛ وسنشتغل ببيان كيف أن المكونين الأساسيين للنظر، وهما المكون الاستشكالي والمكون الاستدلالي، مشتركان بين الكلاميات والإلهيات، وكيف أن الآليات الاستشكالية لعلم الكلام أثرت تأثيراً مضمونياً في الخطاب الإلهي الرشدي، وكيف أن الآليات الاستدلالية أثرت تأثيراً منهجيا في هذا الخطاب. فلنبسط الآن الكلام في الجانبين: الاستشكالي والاستدلالي، من التأثير الكلامي في الخطاب الإلهي الرشدي.

## 3 ـ الآليات الاستشكالية المشتركة بين علم الكلام والإلهيات

يجدر بنا، قبل الأخذ في تحرير كلامنا في هذين الجانبين، التنبيه على أن دعوى التداخل الخارجي تستلزم أن تؤثر البنيات الخطابية الأصلية في خطاب الحكيم من حكماء الإسلام قبل أن تؤثر فيه البنيات الخطابية المنقولة، وأن لا يصار إلى طلب هذا التأثير الأخير إلا بدليل، كما تستلزم أن تؤثر فيه البنيات الخطابية الأصلية الأقرب إلى مجال التداول قبل أن تؤثر فيه البنيات الخطابية التي دونها قرباً إلى هذا المجال، وأن لا يصار إلى طلب هذا التأثير الأخير إلا بدليل؛ وإذا ما توسلنا بهذين المبدأين التداوليين: «تقديم التأثير المأصول على التأثير المنقول»، و «تقديم التأثير المأصول الأقرب على التأثير المأصول الأبعد»، في تحليل الخطاب الإلهي الرشدي، توصلنا إلى أن البنى الأصلية التي تبرز في هذا الخطاب ثلاث، هي: «البنى الفقهية» و «البنى الكلامية»، و «البنى التفسيرية»؛ وأنها تتداخل فيما بينها كتداخل البنى الفقهية والبنى الكلامية في **فصل المقال**، وتداخل البنى الكلامية والبنى التفسيرية في **مناهج الأدلة**. ولا يعنينا من هذه البنى التداولية المختلفة إلا البنى الكلامية، بموجب دخولها دخولاً استشكالياً واستدلالياً في الخطاب الإلهي لأبي الوليد؛ وإننا نظفر بهذه البنى في كتابه التأسيسي: **فصل المقال**، وفي كتابيه الاعتراضيين: **مناهج الأدلة وتهافت التهافت**، وفي كتابه التفسيري: **تفسير ما بعد الطبيعة**، وبالخصوص في مقالة الألف الصغرى ومقالة الزاي ومقالة الطاء ومقالة اللام من المقالات التي يضمها هذا الكتاب.

هذا، ونحن نعلم أن ابن رشد قد قدح في القيمة العلمية لعلم الكلام، ونقص من شأن خدمته للعقيدة الدينية، ولم يقتصر على أن ينسب منهج المتكلمين إلى الطريقة الجدلية

كما هو متفق عليه، بل تعدى ذلك، فنسبه إلى المشاغبة والسفسطة، حتى كاد أن يخص الأشاعرة من المتكلمين باسم «السفسطائيين»، وأن لا يرى في كلامهم إلا الضرر على العامة وعدم الجدوى للخاصة؛ ويمكن أن نحصر هذه المآخذ القادحة في علم الكلام، والمشنعة على أهله في مأخذين رئيسيين:

**أحدهما**، أن طرق المتكلمين غير صالحة للجمهور، لأنها طرق معقدة ومطولة، بينما الجمهور يحتاج إلى طرق بسيطة وقليلة، ولا هي صالحة للخاصة، لأنها غير يقينية.

**الثاني**، أن طرق المتكلمين تخل بالعقل، لأنها تخالف المبادىء المنطقية، مثل مبدإ عدم التناقض ومبدإ الثالث المرفوع، كما تخل بالشرع لأنها تصرح بما سكت عنه الشرع وتقوّله ما لا يقول.

ونحن، في تفحصنا واستخراجنا للبنى الكلامية الثاوية في الخطاب الإلهي، لا نقصد أن نحكم على خطابه بمثل ما حكم به هو على خطاب خصومه من المتكلمين، ولا معاملته بما عامل به هؤلاء الخصوم؛ وإنما غرضنا أن نوضح حقيقتين خطابيتين أساسيتين، هما:

أ ـ أن الخطاب الفلسفي الإلهي، من حيث المبدأ، لا يمكن أن يقطع صلاته بالآليات الكلامية ولو أن أصحابه يدعون عكس ذلك، نظراً لأن هذا الخطاب الفلسفي، كالخطاب الكلامي، خطاب موصول؛ ونعنى بـ «الموصولية» دوام الارتباط بالخطاب التداولي، فضلاً عن دوام ارتباطه بالخطاب الطبيعي؛ فمهما اجتهد الخطاب الفلسفي في تقليد العلوم البرهانية، المنطقية أو الرياضية، فلا تبلغ ثمرة هذا الاجتهاد حد الانفصال عن الآثار الحجاجية والجدلية للخطاب التداولي، فضلاً عن الآثار التبليغية للخطاب الطبيعي، لأن هذين النوعين من الخطاب يحيطان بكل قول، ولا يحيط بهما أي قول، وإن تفاوتا فيما بينهما في هذه الإحاطة، إذ الخطاب التداولي محيط إحاطة المجتمع المخصوص بأفراده المعدودين، بينما الخطاب الطبيعي محيط إحاطة المجتمع الإنساني بأفراده غير المعدودين.

ب ـ أن العيوب الصورية التي تتطرق إلى الآليات الكلامية التي هي آليات تداولية وطبيعية لا تضر القيمة التبليغية والتوجيهية للخطاب التداولي، ذلك أن هذا الخطاب أغنى وأوسع من أن يكون صورياً أو جزئياً كما هو شأن المقال المنطقي؛ وبإمكانه أن يدفع هذه الآفات الصورية، أو أن يمنع ما يترتب عنها من ضرر، وإلا فلا أقل من أن يحد من أثرها حداً، وذلك بفضل المضامين التي لا تنفك فيه عن صورها على خلاف المقال المنطقي، فتعالج ما يمكن أن يعرض لهذه الصور من تعثر أو يدخل فيها من تعقد، كما تسد مسدها فيما لا يمكن أن تجري فيه لضيق ضوابطها عن ثرائه وسعته.

وإذا كان الخطاب الإلهي الرشدي حاله كحال أي خطاب فلسفي من جانب الوصل بالخطاب الطبيعي والتداولي، فلا نستغرب أن نجد، في مواضع شتى من خطابه،

آليات كلامية حيث يظن أنصاره أنه يستخدم آليات برهانية، أو نجد فيها عيوباً صورية يكاد بعضها يدخل في باب المغالطة والمشاغبة حيث يعتقد هو أو يعتقد أنصاره أن هذا الخطاب من هذه العيوب براء، إلا أن ذلك لا يحملنا على الانتقاص من قيمة خطابه الفكرية بقدر ما يحملنا على التحفظ في انتقاصه لأدلة علم الكلام، نظراً لأن كل من استعمل الخطاب التداولي ـ وعلم الكلام جزء منه ـ لا محالة أنه محمول على استعمال أدلة من الصنْف الذي يستعمله المتكلمون. فلننعطف الآن على إثبات الركن الثاني المتعلق بالآليات الاستشكالية؛ وقد نقسم هذه الآليات إلى قسمين: «الآليات المفهومية» و «الآليات التقريرية».

### 1.3 ـ الآليات المفهومية:

من هذه الآليات الاستشكالية، نقف على اثنتين صبغتا الخطاب الإلهي الرشدي بصبغة الوصل بينه وبين الخطاب الكلامي، وهي: **آلية التقليب وآلية المقابلة**.

1.1.3 ـ **آلية التقليب:** المقصود بآلية التقليب استعمال اللفظ في سياقات مختلفة بمعان مختلفة، سواء كانت متقاربة أو متباعدة تباعد معاني المشترك اللفظي. يستخدم ابن رشد هذه الآلية بصدد مفاهيم جوهرية في خطابه، منها مفهوم «الحكمة» ومفهوم «السبب».

من المؤكد أن ابن رشد يميز بين «العلم» و «الحكمة»؛ فمقتضى العلم عنده هو معرفة الأشياء بأسبابها(68)، والمقصود بـ «الأسباب» هو الأسباب الفاعلة؛ بينما مقتضى الحكمة عنده هو معرفة الأشياء بالأسباب الغائية كما في قوله: «من تتبع معنى الحكمة في موجود موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خُلِق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم»(69)؛ لكن، لما كان في معرض النقد لأدلة المتكلمين، جعل مقتضَى الحكمة هو معرفة الأسباب الفاعلة، إذ يقول: «إن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء»(70)، ويتضح مدلول السبب، هنا، بما جاء في موضع آخر من رده على المتكلمين: «إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير في المسببات [إلا] بإذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة، بل مبطل لها، لأن المسببات، إن كان يمكن أن توجد بغير هذه الأسباب، فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب»(71). وقد نضيف إلى هذين المعنيين للفظ «الحكمة»، أي معنى التعليل السببي ومعنى التعليل الغائي، معناه الثالث الذي يدل على ما يدل عليه مصطلح «الفلسفة الأولى»، أي «التدليل البرهاني»، ويرد عند أبي الوليد

---

(68) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .232.

(69) المصدر نفسه، ص .151.

(70) المصدر نفسه، ص .145.

(71) المصدر نفسه، ص .199؛ سقطت في النص المحقق أداة الاستثناء: «إلا» وبغير ذكرها يفسد معنى النص.

في قوله: «وأعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[72].

ولا يخفى أن المعاني الثلاثة للفظ «الحكمة» بينها فروق لا يمكن محوها، وأن ما يترتب عليها من آثار في الاشتغال الفلسفي قد يصل إلى حد التعارض والتضارب فيما بينها؛ فللتعليل السببي تعلق بالمظهر الطبيعي التجزيئي للوجود، بينما للتعليل الغائي تعلق بالمظهر العملي الخلقي للسلوك، وللتدليل البرهاني تعلق بالمظهر المنطقي الصوري للنظر؛ وبَيِّنٌ أن العناصر الثلاثة: «الوجود» و «السلوك» و «النظر» لا يمكن أن يجمع بينها وصف واحد ويكون هذا الوصف في ذات الوقت صناعياً إجرائياً، إذ لا شيء أضر بالإجرائية من أن يتقلب اللفظ الواحد بين مدلولات متباينة؛ وإنما يجوز أن يجمعها وصف طبيعي موسع، فيكون بذلك لفظ «الحكمة» عند ابن رشد مفهوماً خالياً من «الصناعية» المنسوبة إليه ومتغلغلاً في «التبليغ» الطبيعي ليس إلا.

ولما كان لفظ «السبب» مقترناً عند ابن رشد بلفظ «الحكمة»، فقد تعددت معانيه هو الآخر، إذا استعمله على الوجوه الثلاثة الآتية:

أ ـ السبب بمعنى العلة التي من أجلها يكون الشيء، أي المقصد؛ ولا يبعد أن يحتمل أيضاً معنى الباعث أو الداعي ولو أن الباعث غير المقصد، لأن الباعث أصل، أي سبب ابتدائي، بينما المقصد غاية، أي سبب انتهائي.

ب ـ السبب بمعنى «العلة التي تقتضي وجود الشيء على الصفة التي هو بها ذلك الشيء»[73]؛ بهذا المعنى، يكون السبب هو الأصل في ظهور علاقات ضرورية بين الأشياء بحيث يترتب بعضها على بعض ترتباً ثابتاً.

ج ـ السبب بمعنى «الشرط»؛ والشرط هو عبارة على ما يتوقف عليه حصول الشيء أو تتوقف عليه صحته، ويدل على وجود هذا المعنى عنده قوله: «المحرك الذي هو شرط في وجود الإنسان من أول تكوينه إلى آخره، وكذلك وجوده هو شرط في وجود جميع الموجودات، وشرط في حفظ السماواة والأرض، وما بينهما»[74]؛ ولعل مرد هذا الاستعمال عند ابن رشد يرجع إلى ملاءمته لسياق القول بقدم العالم؛ فالشرط يختلف عن السبب الفاعل الذي من مقتضاه أن يُخْرج الشيء من العدم إلى الوجود، وعلى العكس أيضاً أن يُخرج الشيء من الوجود إلى العدم؛ فإذا كان ثبوت السبب الفاعل يكفي لثبوت المسبب، فإن ثبوت الشرط لا يكفي لثبوت المشروط، وإنما بطلانه هو الذي يكفي لبطلان المشروط؛ فكأنما الموجودات عند أبي الوليد ليست مسببات أي مخلوقات، وإنما هي «مشروطات» كما

---

(72) ابن رشد، **تهافت التهافت**، القسم الثاني، ص .625.

(73) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .145.

(74) المصدر نفسه، ص .132.

يكون العلم مشروطاً بالحياة وليس مسبباً لها.

وواضح أن المعاني الثلاثة للفظ «السبب» التي استخدمها ابن رشد متفاوتة فيما بينها؛ فالمعنَى الأول يفيد السببية الغائية، بحيث لا يوجد الشيء إلا من أجل شيء غيره، بينما الثاني يدل على السببية الكافية، بحيث إذا وجد السبب وجد المسبب، والثالث يفيد السببية الضرورية، بحيث إذا وجد المشروط، وجد الشرط؛ ولكل من هذه السببيات الثلاث تعلق مخصوص: فالغائية منها أخلاقية، إذ تتعلق بالسلوك العملي، والكافية طبيعية، إذ تتعلق بالظواهر، والضرورية منطقية، إذ تتعلق بالنظر الاستدلالي؛ ولا سبيل إلى دمجها فيما بينها تحت لفظ واحد بطريقة إجرائية، ولا بد من التوسل في ذلك بطريق تبليغي غير صناعي، بحيث يكون اللفظ الواحد متقلباً في معناه بحسب سياق الخطاب، مع التعويل على قدرة المخاطَب (بفتح الطاء) في تبين المقصود بهذا اللفظ في كل مقام؛ هذا، على افتراض أن المتكلم قد أحصى إحصاء دلالاته المختلفة، وأدرك الفروق بينها تمام الإدراك، وأنه يورد من هذه الدلالات ما يوجبه مقتضى الحال.

يمكن أن نستخلص من ممارسة أبي الوليد لآلية التقليب الملاحظات التالية:

أ ـ أن الخطاب البرهاني لا يمكن أن يقبل من الألفاظ إلا ما كان متواطئاً، أي ما يدل على أفراده بمعنى واحد مشترك بينها جميعاً.

ب ـ أن الخطاب الإلهي الرشدي لا يمكن أن يكون برهانياً من جهة مصطلحاته ومفاهيمه؛ إذ يستعملها بمعان تختلف باختلاف سياقات كلامه، ولا ينبه قط على هذا الاختلاف في استعمالاته للفظ الواحد ولو أنه كان من أشد الفلاسفة عناية بظاهرة الاشتراك اللغوي، سواء في اللفظ المفرد أو اللفظ المركب، حتى إنه جعله أصلاً من أصول الاختلاف بين الفقهاء وبنى عليه نظريته في الخلاف الفقهي[75].

ج ـ أن الالتباس الذي تطرق إلى المفاهيم الرشدية، بسبب التقليب، لا يقل عن الالتباس الذي كان هو يتعقبه في المصطلحات الكلامية؛ فقد كان في نقده لمقدمات الأدلة الكلامية يقف طويلاً عند المعاني المتعددة التي قد يحتملها لفظ مفرد أو لفظ مركب وارد في هذه المقدمات، عملاً بالمبدإ اللغوي الذي مقتضاه بأن الكلام حمال لوجوه.

د ـ أن ظاهرة الالتباس التي تقوم في الخطاب الطبيعي لا تضر في شيء هذا الخطاب، بل، على العكس من ذلك، تنفعه أيما نفع، إذ تمده بإمكانات دلالية هائلة لا تتوفر لخطاب غيره، كما تفتح فيه آفاقاً استدلالية واسعة لا نجدها في غيره؛ ولما كان الخطاب الفلسفي موصولاً وصلاً بالخطاب الطبيعي، فلا محيد له عن أن يستمد منه هذه الخاصية

(75) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ص 2-4.

الالتباسية، فتنطبع بها مصطلحاته كما تنطبع بها تراكيبه؛ والفيلسوف الحكيم هو من عرف كيف يستثمر هذه الخاصية الخطابية من أجل جلب التصديق لأقواله، وكيف يمارس هذا الاستثمار في سياق الخصوصية التبليغية للسان الذي يتكلمه.

**2.1.3 ـ آلية المقابلة:** المقصود بآلية المقابلة هو إيراد اللفظ مع لفظ آخر يكون مثله، وهو المطابقة أو يكون ضده، وهو المعارضة؛ وقد غلب على ابن رشد استخدام المقابلة بين الضدين (أي المعارضة)، سواء كان هذان الضدان مما اشتهر استعمالهما على هذا الوجه، أو كانا مما لم يشتهر استعمالهما على وجه التضاد؛ فإن كانت الحالة الأولى، فإما أن ابن رشد يرفعهما من مرتبة الاستعمال العادي إلى مرتبة الاصطلاح الفلسفي، وذلك بأن يسند إليهما أوصافاً إجرائية ترسخ الفروق بينهما؛ وإما أن ينقلهما عن وجههما الاصطلاحي السابق إلى وجه اصطلاحي جديد يغطي إجرائية الوجه الأول؛ فإن كانت الحالة الثانية، فإنه يضع أوصافاً وأحكاماً جديدة لكل منهما، ويستعملهما في سياقات خطابية يبرز فيها تعارضهما؛ وهذه الأصناف من المقابلات التعارضية هي:

**أ ـ المقابلة بين العامة والخاصة:** من الأضداد التي اشتهر استعمالها ورفعها ابن رشد إلى رتبة الاصطلاح، الزوج: «العامة» و «الخاصة»؛ فقد جرى الاستعمال بمقابلة مفهوم «العامة» بمفهوم «الخاصة»، غير أن ابن رشد يزيد المقابلة بينهما بروزاً بما يورده من أوصاف وأحكام لم تكن تفرق بين الفئتين في الاستعمال المشهور؛ فالعامي عنده لا يستحق أن يصرَّح له بالبرهان الذي يستخدمه الخاصي، ولا أن يُفصح له عن الحكمة التي يدركها هذا الأخير، ولا أن يُطلَع على التأويل الذي يخوض فيه الخاصي[76]، ويجب أن يُكتَفى معه بالقول الخُطبي الذي لا يليق بالخاصي، وبالمثال الحسي الذي لا يفيد هذا الأخير؛ وكل إخلال بذلك هو إخلال بما أقره الشرع، حتى إن ابن رشد يذهب إلى حد تكفير مرتكبه، كما أن هذا الإخلال يجلب المضرة للعامي، فلا يؤمن أن ينكر الحكمة أو ينكر الشريعة أو ينكرهما معاً، أو يدخل في تكفير المصرِّح بالحكمة الخاصة[77].

**ب ـ المقابلة بين الظاهر والباطن:** من الأضداد التي نقلها ابن رشد عن معناها الاصطلاحي الأصلي إلى معنى اصطلاحي جديد، الزوج: «الظاهر» و «الباطن»؛ فلقد اشتهر بهذه المقابلة، كما هو معلوم، الصوفية أكثر من غيرهم، لكن ابن رشد يصرف المدلول الصوفي للباطن، ويستبدل به مدلولاً فلسفياً، فيصير معناه عنده هو معنى «البرهان»، ثم ينقل إلى هذا المعنى الجديد الكثير من لوازم المدلول الصوفي الأصلي؛ من هذه اللوازم أن الباطن ثمرة التأويل الذي لا يدركه إلا أهل التمكين من العارفين، فكذلك البرهان يصير هو

(76) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص. 182-183.

(77) ابن رشد، **فصل المقال**، ص .52.

حاصل التأويل الذي لا يعلمه إلا الراسخون في العلم، أو قل العارفون بالله[78]؛ ومنها أيضاً أن الباطن سر مكنون لا ينبغي أن يكشف إلا لمن صار من أهله، فكذلك يصير البرهان أمراً لا يصرح به لغير أهله؛ ومنها كذلك أن من يكشف السر يعاقب بالنزول عن مرتبته أو بمساءة الناس إليه، فكذلك الإفصاح عن البرهان يصير مؤدياً إلى الخروج عن الشريعة والتعرض لتبديع الجمهور أو تكفيره؛ ومنها أخيراً أن السر إلقاء في القلب وإلهام من الله، فكذلك البرهان يصير إلقاء في العقل ومدداً من الله كما في قول ابن رشد: «قد يكون من كلام الله ما يلقيه الله إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين»[79]. وبقدر ما تتعدد هذه الأوصاف الدلالية لـ «الباطن» الفلسفي، تتعدد أوصاف «الظاهر» الفلسفي بسلب هذه عنه، فالظاهر إذن هو ما ليس ببرهان ولا سراً مصوناً ولا إلقاء مخصوصاً، وإنما قول مظنون ومثال محسوس وإقناع ميسور.

ج ـ **المقابلة بين العلم والعمل:** ومن الأضداد التي جدد فيها ابن رشد، دلالياً وسياقياً، الزوج: «العلم» و «العمل»؛ فمعلوم أن هذين المفهومين متكاملان في الممارسة التراثية على وجه بلغ النهاية في التكامل، بحيث لا نكاد نجد زوجاً مفهومياً في هذه الممارسة يضاهيه هذا الزوج في التكامل، غير أن أبا الوليد يفصل بينهما فصلاً؛ إذ يرى أن مبادىء العمل مأخوذة من الشريعة، بينما مبادىء العلم مأخوذة من الفلسفة، وأن هذه المبادىء العملية الشرعية تحث العامة على تحصيل الفضائل العملية الجالبة للسعادة الدنيوية والأخروية، بينما الفلسفة تحث الخاصة على تحصيل الفضائل العقلية والنظرية، كما أنه يقول إن العمل يؤخذ بالتقليد ويعتمد على التجربة ويحتاج إلى التخييل[80]، بينما العلم يؤخذ بالاجتهاد ويعتمد على البرهان ويحتاج إلى التأويل.

يمكن أن نستخلص من ممارسة أبي الوليد للمقابلة الملاحظات الآتية:

أ ـ أن ابن رشد يتوسل بآلية المقابلة ليولد علاقات تعارضية بين الألفاظ تتزايد على قدر تزايد الأوصاف المنفية عن أحد الضدين والمثبتة للآخر، كما أنه لم يفته أن ينشىء علاقات تماثلية بنقل أوصاف أحد المثلين إلى الآخر كما في نقل أوصاف العارف الصوفي إلى أوصاف الفيلسوف ونقل أوصاف الباطن إلى أوصاف البرهان.

ب ـ أن العلاقات التعارضية والتماثلية تمكن ابن رشد من فتح أبواب استشكالية جديدة في بعض المفاهيم، ومن توسيع آفاق استشكالية في بعضها الآخر، فتتجدد إمكانات خطابه الإلهي بتجدد هذه الإشكالات الفلسفية المولدة أو الموسعة.

(78) المصدر نفسه، ص24-25.

(79) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص .163.

(80) ابن رشد، **تهافت التهافت**، الجزء الثاني، ص .869.

ج ـ أن آلية المقابلة، وهي، كما ترى، وسيلة من وسائل تشقيق الكلام وتوسيع آفاقه، نفذت في الخطاب الفكري الإسلامي العربي على العموم، وعملت عملها في تشكيل بنياته التبليغية والتوجيهية؛ وعلى قدر تغلغل هذه الآلية في الخطاب، تكون قوته في التوصيل وإحكامه للتأثير؛ وقد كان المتكلمون أول من تفطن لما لهذه الآلية من فوائد خطابية جمة، قبل أن يتفطن المتفلسفة لذلك على يد الغزالي بالخصوص؛ فاستخدم المتكلمون هذه الآلية على الوجه الذي يمكنهم من تحصيل أقصى فوائدها تبليغاً وتأثيراً، فجاء خطابهم في مستوياته الصرفية والدلالية والتركيبية حاملاً لتقابلات متضافرة ومتداخلة تسهل على المتكلمين استمالة القلوب والتأثير في العقول؛ ومن هذه المقابلات، نورد، على سبيل المثال، «العقل والنقل»، «الوعد والوعيد»، «القضاء والقدر»، «الاختيار والجبر»، «الإيمان والعمل»، «الحدوث والقدم»، «الحسن والقبح»، «السمع والنظر»، «العمل والنظر»، «الخبر والنظر»، «الأثر والخبر»؛ ولا عجب أن تنتقل هذه التقابلات من خطابهم إلى واقعهم المعيش وممارستهم الحية، فتتعدد أشكال العلاقات التي دخلوا فيها حتى جعلتهم طوائف متقابلة مثنى مثنى.

ولا يبعد أن يكون أبو الوليد، وهو ناظر أشد ما يكون النظر في رسائل ومناظرات علم الكلام، وناقم أشد ما تكون النقمة على أصحابها، قد أخذ عن هؤلاء من حيث لا يقصد هذه الطريقة في تثبيت الكفاية التبليغية والتوجيهية لخطابه، سيما وأن الغزالي الذي تشبع ابن رشد بكتاباته أيما تشبع، على شديد خصومته له، قد استثمر هذه الآلية بوجه ضمن لها قوة تداولية لا نظير لها عند مفكري الإسلام.

د ـ أن آلية المقابلة ليست آلية تداولية تخص بنيات المجال التداولي الإسلامي العربي دون غيره، ولو أن تداوليتها في هذا المجال قد تكون أقوى منها في مجال غير عربي أو غير إسلامي، وإنما هي أصلاً آلية طبيعية تتشكل بها البنيات التبليغية لمختلف اللغات الإنسانية، بحيث لا يكاد التواصل في قوم من الأقوام يتخلف عن استعمال هذه الآلية، إن زيادة أو نقصاناً.

وعلى هذا، يكون ظهور المقابلة في الخطاب الفلسفي دليلاً على قيامه بشرط الوصل؛ فالخطاب الموصول هو ماكان آخذاً بأسباب حية تجمع بينه وبين المجال الطبيعي، وتجمع بينه وبين المجال التداولي؛ فكل خطاب موصول أقوى تبليغاً وأشد تأثيراً، لأنه أعرف بالمخاطب، ظروفاً وأحوالاً، وأقرب إلى درك سبل الصواب، إن جلباً أو دفعاً. أما الخطاب الفلسفي المفصول، فيظل متخبطاً لا يدرك إلى عقل المخاطب طريقاً، ومتعثراً لا يدري إلى إيصال مقصوده سبيلاً، هذا على تقدير إمكان تحصيل المقصود النافع من غير الوصل الطبيعي، فضلاً عن الوصل التداولي.

## 2.3 ـ الآليات التقريرية:

إن الآليات التقريرية عبارة عن الآليات التي تختص بإنشاء الأحكام وضبط مضامينها، فتدخل فيها «آليات التعريف» و «آليات الادعاء»؛ وحسبنا منها هذان الصنفان لبيان الأثر الكلامي في الخطاب الإلهي والرشدي.

**1.2.3 ـ آليات التعريف:** ما من عمل فلسفي إلا وصاحبه يشتغل بوضع بعض التعاريف لمفاهيمه حتى ولو سُبِق إلى تعريفها، حرصاً منه على التدقيق في معانيه، وعملاً بتقليد فلسفي يعود إلى زمن سقراط، وإلا فإلى زمن قبله؛ وأبو الوليد هو أيضاً جاء بحدود لبعض المفاهيم التي استعملها حتى تناسب سياق تفكيره الذي أراد أن يكون موصولاً بالنظر الأرسطي وموصولاً بالشرع الإسلامي، مع الحرص على ألا يكون بين هذين الوصلين وصل ثالث، إذ للأول برهانه وقانونه ونطاقه، وللثاني سلطانه وناموسه وسياقه، ولا مجال لأي تداخل بينهما؛ غير أن تقرير الفصل بين الحكمة والشريعة لا تقليد راسخ له في الممارسة التراثية وإن كان قد أُثِر (بضم الهمزة) عن بعض الفلاسفة قبل ابن رشد، كأبي سليمان السجستاني في المشرق وابن باجة في المغرب؛ ويقول أبو حيان التوحيدي على لسان أبي سليمان السجستاني بهذا الشأن: «إن الفلسفة حق، لكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق، لكنها ليست من الفلسفة في شيء، وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه، واحد مخصوص بالوحي والآخر مخصوص ببحثه، والأول مكفي والثاني كادح»[81]، بينما تقليد الجمع بين الحكمة والشريعة قد كان رائجاً في الممارسة الفكرية التراثية؛ ولعل الفلاسفة قد استعانوا في إنشاء هذا التقليد ببعض ما حصله المتكلمون في باب العلاقة بين العقل والنقل؛ وكيفما كان الأمر، فإن تقليد الوصل بين الحكمة والشريعة غلب تقرير الفصل بينهما؛ لذا، لم يكن بد لمن قال بالفصل أن يُغْلَب على أمره، فيأخذ بأساليب متداولة في الجمع حيث يظن أنه سالك مسالك التفريق؛ وهذا شأن ابن رشد، فقد انساق إلى استعمال طرق الوصل في تعاريفه الفلسفية؛ ولما كانت هذه الطرق قد ساهم فيها المتكلمون بطريق غير مباشر من جهة اشتغالهم بالنظر في علاقة العقل بالوحي، فقد انتقلت إلى تعاريف ابن رشد الصبغة الكلامية لبعض هذه السبل في التوفيق؛ نكتفي بهذا الصدد بحد الفلسفة الذي أورده في مطلع كتابه **فصل المقال**، إذ يقول فيه: «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة [بصنعتها] أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم»[82].

---

(81) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، الجزء الثاني، ص .18.

(82) ابن رشد، **فصل المقال**، ص .22.